اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۷۵ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

مندرجات

جلد : ۱۵ | اقبالیات : جنوری تا مارچ، ۱۹۷۵ء | شمارہ : ۴

اقبال ریویو

مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان

جنوری ۱۹۷۵ء

اقبال اکادمی کراچی

مندرجات

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم وفنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی، مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن، آثاریات، وغیرہ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لئے)

پاکستان	بیرونی ممالک
15روپیہ	5ڈالریا75، 1پونڈ

قیمت فی شمارہ

4روپیہ	15 ڈالریا50پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، اقبال ریویو43-2/ڈی، بلاک نمبر2، پی ای سی ایچ سوسائٹی، کراچی29 کے پتہ پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

ناشر و طابع: ڈاکٹر ایم معز الدین، معتمد مجلس ادارت و ناظم اقبال اکادمی پاکستان، کراچی29

مطبع: ٹیکنیکل پرنٹرز، کوچہ حاجی عثمانی، آئی آئی چندریگر روڈ، کراچی۔

ممتاز حسن مرحوم

ارکین و رفقائے اقبال اکادمی جناب ممتاز حسن، سابق نائب صدر، کی وفات پر گہرے رنج و ملال کا اظہار کرتے ہیں، اور دست بدعا ہیں کہ اللہ تعالی مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین

ہمارے معاونین

ڈاکٹر محمد معز الدین	ڈائریکٹر اقبال اکادمی، کراچی
پروفیسر سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ کالج، جھنگ
ابو محمد عمر عبدالشکور	کراچی
سید محمد احمد سعید	شعبہ فلسفہ، جامعہ کراچی، کراچی
کوکب شادانی	شاعر و ادیب، کراچی

ممتاز حسن کی یاد میں

محمد معز الدین

میں یہ دعویٰ تو نہیں کرتا کہ ممتاز حسن صاحب سے میں بہت قریب تھا۔ مگر میری ان سے شناسائی کچھ ایسی دور کی بھی نہ تھی۔ ممتاز حسن صاحب کو پہلی مرتبہ میں نے غالباً 1954ء میں مشرق پاکستان میں دیکھا جب ڈھاکہ میوزیم کا ایک سیمینار منعقد ہوا تھا۔ باہر کے جو مہمان آئے تھے ان میں ممتاز حسن صاحب کی شخصیت بڑی نمایاں تھی۔ اگلی صف میں سوٹ میں ملبوس، ایک خاص قسم کی چوڑی بوٹائی، (Bowtle) پہنے، بھرا بھرا جسم اور سنجیدگی کے ساتھ نیم متبسم باوقار شخص جو بیٹھا تھا وہی ممتاز حسن صاحب تھے۔ غالباً اس جلسے کے مہمان خصوصی بھی یہی تھے۔ اس وقت ان سے میرا تعارف نہ ہو سکا۔ ان کی زوردار اور پراعتماد تقریر سننے کے بعد بے ساختہ جی چاہا کہ ان کے پاس جاؤں۔ مگر وہ چند ممتاز شخصیتوں میں گھرے ہوئے تھے۔ جن میں ڈاکٹر عندلیب شادانی مرحوم، ڈاکٹر باقر، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور، ڈاکٹر حبیب اللہ، صدر شعبہ اسلامی تاریخ و ثقافت، ڈھاکہ یونیورسٹی پیش پیش تھے۔ ان کی جاذب نظر شخصیت کا نقش ذہن پر مرتسم ہو گیا۔

اس کے بعد کئی مرتبہ مجھے ان کو مختلف مجلسوں میں دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ کبھی ایشیاء ٹک سوسائٹی کے جلسے میں، کبھی ہسٹری کانفرنس میں، کبھی کسی اور سمپوزیم میں۔ اکثر یہ اسی بوٹائی (Bowtie) میں نظر آتے۔ ان کا وقار اور میری کم آمیزی برابر مانع رہی اور میں کبھی ان کے قریب نہیں گیا۔ اسے حجاب پاس وضع کہیے یا میری غلط قسم کی خودداری کہ جب تک میرا تعارف کسی سے نہیں ہوتا میں اپنے آپ کو اس پر مسلط نہیں کرتا۔ آخری بار 1970ء میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے لئے چند اساتذہ کے انتخابی کمیٹی کے ممبر کی حیثیت سے وہ ڈھاکہ یونیورسٹی تشریف لائے تھے۔ ڈاکٹر سراج الحق، صدر شعبہ عربی کے کمرے میں انٹرویو تھا۔ میں ایک صاحب

سے وہاں ملنے گیا تھا تو ڈاکٹر صغیر حسن معصومی، ڈائریکٹر اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پر نظر پڑی۔ ان سے بات کرتے ہوئے ابھی چند منٹ ہی گزرے تھے کہ ممتاز حسن صاحب

اقبال اکادمی کے خصوصی جلسہ بہ تقریب ''ممتاز حسن کی یاد میں'' مورخہ 4 دسمبر سنہ 1984ء کو پڑھا گیا۔

بھی آ گئے۔ ان سے ڈاکٹر معصومی نے میرا تعارف کرایا۔ یہ تھے تو نہایت عجلت میں مگر رکے، مجھے غور سے دیکھا اور پھر بغل گیر ہوئے اور اس شفقت اور گرم جوشی سے ملے کہ جیسے میری بہت پرانی یاد اللہ ہو اور ان کے اس جملے کی حلاوت میں اب تک نہیں بھولا ''بھائی اچھے ہو'' کیا شیرینی اور اپنائیت تھی اس ایک جملے میں۔ غالباً ان سے قربت کی ایک دیرینہ خواہش کی تسکین تھی جس نے مجھے اس قدر محظوظ کیا۔

میں 1981ء کے اواخر میں چند دنوں کے لیے کراچی آیا تھا اور سقوط ڈھاکہ کے بعد واپس نہ جا سکا کیوں کہ وہ شاخ ہی نہ رہی جس پہ آشیانہ تھا۔ ہماری زندگی کے روز و شب بدل چکے تھے اور جب میرا تقرر بہ حیثیت ناظم اقبال اکادمی ہوا تو مجھے علم ہوا کہ اس اکادمی کی داغ بیل ان ہی کے ہاتھوں پڑی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کا ضابطہ (Ordiance) بھی انہیں کا تیار کردہ ہے اور وہ تقریباً پندرہ سال اس اکادمی کے نائب صدر رہ چکے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ اس کے بانی بھی ہوئے اور نگران بھی۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اس اکادمی میں نہ کبھی آتے ہیں اور نہ یہاں کے کام سے کوئی دلچسپی ہے۔ کچھ دنوں تک تو میں بھی خاموش رہا مگر ان سے ملنے کے اشتیاق کو میں زیادہ دنوں تک نہ دبا سکا اور ایک روز جب میں نے ٹیلی فون کیا اور حاضر خدمت ہونے کی خواہش ظاہر کی تو بڑی شفقت سے جواب دیا کہ ضرور آیئے! کل پانچ بجے ٹھیک رہے گا۔ مجھے بھی اشتیاق ہے ٹیلی فون میں نائب صدر سید

عبدالواحد صاحب کے کمرہ سے کر رہا تھا۔ انہوں نے خواہش ظاہر کی کہ وہ بھی میرے ساتھ چلیں گے۔ اور یہ بھی بتایا کہ وہ ان کے دیرینہ کرمفرما اور دوست ہیں اور ان کے برابر ہی کے مکان میں رہتے ہیں۔ دوسرے دن میں جب ان کے گھر پہنچا تو دیکھتا ہوں کہ ممتاز صاحب باہر گیٹ پر ٹہل رہے ہیں۔ اور میرا انتظار کر رہے ہیں۔ میں نے گھڑی دیکھی تو ٹھیک پانچ بجے تھے۔ خدا کا شکر ادا کیا کہ دیر سے نہیں پہنچا ورنہ انہیں انتظار کی زحمت اٹھانی پڑتی۔ بڑے تپاک سے ملے۔ میں نے کہا کہ سید صاحب نے بھی آپ سے ملنے کی خواہش ظاہر کی ہے میں انہیں بلا لوں؟ انہوں نے میری طرف غور سے دیکھا اور کہا کہ گویا آپ سے نہیں بلکہ میری ملاقات اقبال اکادمی سے ہوگی اور بغیر کسی تامل کے آگے بڑھے اور کہا کہ آیئے میں خود ان کو ساتھ لے کر آتا ہوں اور میرے آگے آگے وہ ان کے کمپاؤنڈ میں داخل ہوئے۔ گھنٹی بجائی۔ واحد صاحب جب باہر نکلے تو مزاج پرسی کے بعد ان کو اپنے ساتھ آنے کی دعوت دی اور نہایت تپاک سے ہم دونوں کو اپنے ڈرائینگ روم میں لائے جہاں بار بار میری نظر ان کی بڑی سی تصویر پر پڑتی جو کسی آرٹسٹ نے بڑے فنکارانہ طور پر بنائی ہے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ممتاز صاحب مصروف مطالعہ ہیں۔ اتنے میں مشتاق خواجہ صاحب بھی تشریف لائے۔ چائے اور رسمی باتوں کے بعد واحد صاحب تو چلے آئے مگر ہم لوگوں سے تقریباً دو گھنٹے تک مختلف موضوعات پر گفتگو کرتے رہے اور اس خلوص اور سادگی سے ملے کہ مجھے ذرا بھی احساس نہ ہوا کہ ان سے میری باضابطہ یہ پہلی ملاقات ہے۔ جب میں چلنے لگا تو اپنی ایک انگریزی تصنیف In Quest Of Daibal دی اور فرمایا کہ چند وجوہات ہیں جن کی بناء پر میں اکادمی تو نہ آؤنگا مگر آپ مجھ سے ملتے رہیں۔ مجھے بڑی خوشی ہوئی کہ آپ یہاں آ گئے۔ جب ہم لوگ اٹھے اور خدا حافظ کہہ کر رخصت ہونے لگے تو اصرار کر کے گاڑی تک ساتھ آئے۔ عجب اتفاق کہ ہماری گاڑی کے اسٹارٹ ہونے میں

وقت ہوئی۔ میں پریشان ہو کر نیچے اترنے والا ہی تھا کہ کسی کو آواز دوں کہ انہوں نے مجھے بہ اصرار گاڑی میں بٹھا دیا اور کہا کہ یوں نہیں آپ بیٹھیں میں دھکا دیتا ہوں اور نہایت زور سے گاڑی پیچھے دھکیل دی۔ گاڑی اسٹارٹ ہو گئی۔ میں سخت شرمندہ ہوا مگر یہ مسکراتے رہے اور کہنے لگے کہ بھائی اکثر یہ میرے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ ابھی مجھ میں اتنی طاقت ہے۔ میں سخت حیران کہ یہ ہیں ممتاز حسن صاحب، مالیات کے سابق سیکرٹری، نوابزادہ لیاقت علی خان کے دست راست، بیشمار علمی اور ادبی انجمنوں کے صدر اور ملک کے ممتاز دانشور، کہاں وہ بوٹائی والی مرعوب کن شخصیت اور کہاں یہ خاکسار اور درویش منش انسان مولوی عبدالحق صاحب نے صحیح کہا ہے کہ انسان کا صحیح مطالعہ انسان ہے۔ اس کے بعدی میری ان کی متعدد باد ملاقاتیں ہوئیں۔ کبھی کسی ادبی جلسے میں اور کبھی گھر پر۔ ایک بار انجمن ترقی اردو کراچی میں پروفیسر شیمل نے تصوف پر ایک لیکچر دیا۔ ممتاز حسن صاحب نے بھی گفتگو کی۔ نہایت جامع اور مدلل اور اردو فارسی کے صوفی شعراء کے ذکر کے ساتھ فلسفہ تصوف پر بھی روشنی ڈالی۔ اس کے بعد جب میری ملاقات ہوئی اور اس تقریر کا میں نے ذکر کیا تو پوچھا کہ پسند آئی؟ میں نے کہا کہ اگر گستاخی معاف ہو تو ایک بات عرض کرنے کی جسارت کروں۔ کہنے لگے ضرور۔ میں نے کہا کہ تصوف کے پیر و مرشد مولانا رومی کی مثنوی کا جب بھی میں مطالعہ کرتا ہوں تو ایک بات کھٹکتی ہے اور وہ میں پروفیسر شمل سے تو نہیں پوچھ سکتا مگر آپ سے دریافت کرنے کی جسارت کرتا ہوں۔ اکثر حکایتوں میں وہ ایسے فحش اشعار لکھتے اور مثالیں ایسی پیش کرتے ہیں کہ اگر یہ اشعار الگ کر لئے جائیں تو اچھا خاصا فحش ادب Pornographic Literature تیار ہو جائے گا۔ میں تصوف کی راہ سے نہیں گذرا۔ مجھے یہ باتیں کھٹکتی ہیں کہاں وہ مسائل تصوف اور کہاں یہ حکایتیں۔ ہنسے اور کہنے لگے کہ آپ نے بڑا اچھا سوال کیا ہے۔ اس کا جواب میں ابھی نہیں دوں گا۔ گھنٹوں اس موضوع

پر گفتگو کروں گا۔ کیا پتہ تھا کہ وہ گھڑی کبھی نہیں آئے گی۔ نہ جانے کیا کہتے اور کس انداز میں کہتے۔ ان کی باتوں میں گلوں کی خوشبو تھی۔

اچانک ایک روز خبر ملی کہ ان کی اہلیہ اللہ کو پیاری ہوئیں۔ میں نے اکادمی سے ان کے پرانے ناطے سے اس روز اکادمی میں ایک تعزیتی جلسہ کر کے قرارداد ان کی خدمت میں بھجوادی اور خود بھی تجہیز و تکفین میں شریک ہوا۔ دوسرے روز صبح سویرے معلوم ہوا کہ ممتاز صاحب تشریف لائے ہیں۔ میں بھاگا بھاگا نیچے آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ اکادمی کے اندر ان کی گاڑی کھڑی ہے اور خود ایک اونی فرغل زیب تن کیے، ہاتھ میں چھڑی لئے اکادمی تشریف لائے ہیں۔ میں حیران کہ آج کیسے علی الصبح زحمت فرمائی۔ دیکھتے ہی بولے، بھائی میں آپ اور سید صاحب (سید عبدالواحد صاحب) کا بے حد ممنون ہوں کہ آپ لوگوں نے میری غم میں میرے ہمدردی کی اور شریک ہوئے۔ میں آپ کا خاص طور سے شکریہ ادا کرنے آیا ہوں اور یہ بتانے کہ فلاں روز قرآن خوانی ہے تھوڑی دیر بیٹھے اور پھر خدا حافظ کہتے ہوئے رخصت ہو گئے۔ میں نے محسوس کیا کہ شریک حیات کا غم ہے۔ جاتے جاتے جائے گا۔ وقت بڑا مرھم ہے۔ آدمی سخت جان ہے۔ بڑی سے بڑی مصیبت جھیل جاتا ہے۔ اور کرے بھی تو کیا بقول رضا علی وحشت

اللہ رے زور مجبوری، یہ سوچ کے حیرت ہوتی ہے

جو بوجھ اٹھانا پڑتا ہے کیونکر وہ اٹھایا جاتا ہے

میرے قریب آئے اور کہنے لگے۔ بھائی میری وہ صرف رفیقۂ حیات نہ تھیں بلکہ بچپن کی دوست۔ شاید آپ کو معلوم نہیں مرحومہ میری چچا زاد بہن بھی تھیں اور ایک ہی گھر میں ہم دونوں کا بچپن گزرا تھا۔ ماضی کی کتنی یادیں ہیں جو دلوں میں چٹکیاں لے رہی ہیں۔ اور یہ بھی سنیئے کہ اقبال سے میری دلچسپی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کا نام اقبال بانو تھا۔ میرے پاس لفظ نہ تھے کہ میں ان کی دلجوئی کرتا۔ اس

کے بعد اکثر وہ ٹیلیفون کرتے۔ عموماً صبح سویرے اتنا سویرے جب بھی ٹیلی فون آتا بچے کہتے کہ ممتاز صاحب کا ہوگا۔ بھائی اچھے ہو ضرور کہتے۔ کبھی کسی کتاب کے متعلق پوچھتے، کبھی کسی مضمون کے متعلق، کبھی کہتے کہ میں ایک مضمون لکھ رہا ہوں۔ ذرا فلاں کتاب میں دیکھئے کہ یہ شعر اس طرح تو نہیں۔ آپ کے یہاں جو کتابیں چھپی ہیں ان کی ایک ایک کاپی بھجوا دیجئے۔ جتنا کمیشن آپ دے سکیں دے دیں۔ مگر میں مفت نہیں لوں گا۔ مجھے ایک کالج لائبریری میں دینی ہیں۔ میں نے کتابیں بھجوا دیں۔ انتقال سے کچھ دن پہلے شکریہ کے خط کے ساتھ چیک بھیج دیا تھا۔

اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے سلسلے میں جو نیشنل کمیٹی بنی ہے اس کی ایک کمیٹی کے کنوینر تھے۔ باہر کے جو اسکالر اس کانفرنس میں آئیں گے ان کی ایک فہرست بنائی تھی۔ مجھ سے کہا کہ میں یہ فہرست آپ کے ساتھ بیٹھ کر بنانا چاہتا ہوں۔ میرے پاس گاڑی نہیں ورنہ میں خود آتا۔ اس سلسلے میں ان کے ہاں کئی بار میرا جانا ہوا۔ کمال شفقت سے ملتے۔ ایک ایک نام پر بحث کرتے۔ اور کہتے کہ اس کو بھی رکھو۔ میں نے کہا کہ آپ کا حکم سر آنکھوں پر مگر فلاں شخص کو اقبال سے کیا تعلق۔ کہتے کہ بھائی اتنا بڑا عالم ہے، اگر چند سطریں بھی آپ کی فرمائش پر اقبال پر لکھ دے گا تو وہ سند ہوں گی۔ پھر کچھ سوچ کر کہنے لگے کہ اچھا جس پر میں اے کہوں اے بناؤ اور جس پر بی کہوں بی بناؤ، میں نے کہا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ کہنے لگے کہ دو کیٹیگری کے لوگ ہیں۔ پھر جب میں بی بناتا تو کہتے کہ نہیں اے بناؤ۔ اور آخر میں تقریباً سب کو اے کروایا۔ اس وقت میں سوچتا تھا کہ جب سب کو بلانا ہے تو پھر اے اور بی کا کیا سوال۔ اور اب سوچتا ہوں کہ دراصل ان میں اتنی فراخدلی تھی کہ سب کو برابر سمجھتے تھے۔ انتقال سے چار پانچ روز پیشتر یہ فہرست تیار کر لی تھی اور مجھے معلوم نہیں کہ اس میں کیا رد و بدل ہوا۔ مگر آخری لسٹ کی ایک کاپی میرے پاس بھی آئی ہے۔ جس میں غالباً غلطی سے دو ناموں کے سامنے بی کے نشان ہیں ورنہ سب

کے آگے اے بنے ہوئے ہیں۔ آخری بار اس سلسلے میں جب میں ان سے ان کی وفات سے چار پانچ روز پیشتر ملا تو رات کے ساڑھے آٹھ بجے تھے۔ وہ میرا انتظار کر رہے تھے۔ اور باہر برآمدے میں بیٹھے تھے۔ کہنے لگے کہ میں آج یہیں بیٹھوں گا۔ مرحومہ کے ساتھ اکثر میں یہاں بیٹھا رہتا تھا۔ اور بار بار اقبال کے یہ اشعار پڑھتے۔

وہ دالائے سبل ختم الرسل مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یاسیں وہی طاہا

کچھ تھکے تھکے سے تھے۔ پوچھا کچھ منگواؤں تھوڑی دیر کے بعد کہنے لگے، جایئے آپ دن بھر کے تھکے ہوں گے۔ فہرست تو تیار ہے۔ آپ اس پر ایک نظر ڈال لیجئے۔ مجھے بڑی فکر تھی۔ الحمدللہ یہ فہرست تیار ہو گئی۔ اب پیر صاحب (پیر حسام الدین راشدی) کے حوالے کر دونگا۔ میرا کام ختم ہو گیا۔ مجھے اس وقت اندازہ نہ ہو سکا کہ انہیں کیوں اتنی جلدی تھی۔ لوگ کہتے ہیں کہ کار دنیا کسے تمام نہ کرو۔ مگر ممتاز صاحب نے تو اپنے ہاتھ کے تمام کام نمٹا لئے تھے۔

کیا سادہ طبیعت تھی۔ جب بھی گیا کبھی ایسا نہ ہوا کہ گاڑی تک چھوڑنے نہ آئے ہوں۔ جب میں گیٹ سے باہر گاڑی نکال لیتا تو دیکھتا کہ ممتاز صاحب اپنی جگہ پر کھڑے ہاتھ ہلا رہے ہیں۔ ایک روز ان کے یہاں کچھ مہمان خواتین بھی تھیں۔ میں نے اصرار کیا کہ آپ تشریف رکھیں۔ اس روز برآمدے سے لوٹ گئے۔ ہمارے ساتھ ایک صاحب آئے۔ میں سمجھا کہ غالباً یہ میرے ساتھ چلیں گے اور کہیں راستے میں اتر جائیں گے۔ میں نے دروازہ کھول کر انہیں بیٹھنے کو کہا تو کہنے لگے کہ نہیں نہیں مجھے تو ممتاز صاحب نے آپ کو خدا حافظ کہنے کو بھیجا ہے۔ اللہ اللہ کیا

وضعداری تھی۔

گذشتہ یوم اقبال کے موقع پر مورننگ نیوز میں ان کا ایک نہایت عمدہ مضمون اقبال پر شائع ہوا۔ اسی صفحے پر اتفاق سے میرا بھی ایک چھوٹا سا مضمون تھا۔ صبح صبح ٹیلی فون آیا۔ کہنے لگے مجھے بھی یہ سعادت حاصل ہوئی کہ آپ کے مضمون کے ساتھ میرا مضمون چھپا ہے۔ اس کی تعریف کی اور کہا انگریزی زبان کو نہ چھوڑیئے۔ گاہے گاہے لکھتے رہیئے۔ اللہ دے حوصلہ افزائی۔

جب بھی جاتا باتوں باتوں میں نصیحت کرتے جاتے۔ ایک بار کہنے لگے کہ زندگی میں بڑی چیز کو ہاتھ سے جانے نہ دو، اور چھوٹی چیز کی پوا مطلب ہوا کہ تم مغلوب ہو گئے اور حالات تم پر غالب۔ زندگی جہد مسلسل کا نام ہے۔ زندگی میں تکمیل آرزو کی خواہش نہ کرو بلکہ آرزوؤں اور تمناؤں کے ساتھ زندگی بسر کرو۔ کبھی کہتے خدمت خلق کا جذبہ بجائے خود تکمیل انسانیت ہے اور اپنے ایک مضمون کا آف پرنٹ لے آئے۔ دیکھا تو عنوان ہے احترام انسانیت اس کا پہلا ہی جملہ توجہ طلب ہے۔ انسانیت احترام انسانیت کا نام ہے آگے چل کر لکھتے ہیں کہ انسانیت کا صحیح احترام یہ ہے کہ ہم ہر انسان کی اچھی صلاحیتوں کی حفاظت کریں اور ان کے نشو ونما کے لئے تمام ممکن سہولتیں بہم پہنچائیں۔ اس میں خاص و عام کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ یہ امتیاز ہمارا قائم کیا ہوا ہے۔ ورنہ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ کوئی آدمی عام آدمی نہیں ہے۔ ہر شخص میں کوئی نہ کوئی صلاحیت کوئی نہ کوئی خوبی ایسی ضرور موجود ہے جو کسی اور کے حصے میں نہیں آئی۔ یہ امتیازی خصوصیت کہیں تو خود بخود ابھرتی ہے اور کہیں اسے پرورش کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر جہاں تک صلاحیتوں کی حفاظت اور نشوونما کا تعلق ہے ہر انسان توجہ کا مستحق ہے۔ معاشرے میں بڑے چھوٹے کے امتیاز کو ختم کردینے اور مساوات قائم کرنے پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خدا کی پرستش احترام انسانیت کی بنیاد ہے۔

مطبوعہ ''فکر و نظر'' ادارہ تحقیقات اسلامیہ، اسلام آباد، بابت مارچ 1983ء

جہد عمل و خدمت خلق کا جذبہ انہیں ہمیشہ سیاب وش، بے قرار اور بے چین رکھتا۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں۔ وہ زندگی کے علائق سے نہیں حقائق سے نبرد آزما تھے۔ جس روز وہ اللہ کو پیارے ہوئے اس روز جس دعوت میں شرکت کرنے والے تھے اس میں بہ خاکسار بھی شریک تھا اور ان کا ہر لمحہ انتظار تھا کہ یہ منحوس خبر وہیں ملی اور میں اور ڈاکٹر ریاض الاسلام، صدر شعبہ تاریخ، کراچی یونیورسٹی، جب ان کے گھر پہنچے تو پیر حسام الدین راشدی اور فضل کریم فضلی صاحب کے علاوہ ان کے گھر کے پیشتر افراد موجود تھے۔ ان سے اجازت لے کر جب کمرے میں گیا تو کسی نے چہرے سے چادر ہٹا دی۔ اسی وقار اور سنجیدہ مسکراہٹ کے ساتھ لیٹے تھے جیسے کوئی محو خواب ہو۔ اس وقت علامہ اقبال کا یہ شعر خود بخود میرے لب پر آ گیا۔

نشان مرد حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

ہم دست بدعا ہیں کہ:

رحمتوں کی تیرے مرقد پر فراوانی رہے
تا قیامت بارش انوار یزدانی رہے

اقبال کے نزدیک دعا اور عبادت کا مفہوم

سمیع اللہ قریشی

تشکیل جدید آلہیات اسلامیہ کے تیسرے خطبے میں اقبال نے دو چیزیوں کو اپنا موضوع بنایا ہے:

ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا

ظاہر ہے کہ دونوں موضوعات لازم وملزوم ہیں۔ ذات الٰہی کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ

تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شے ہے جس کو ذات مطلق سے قریب ترین مماثات حاصل ہے اور از روئے طبیعات جدید نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں اس لئے ناظر کا تعلق خواہ کائنات کے کسی بھی سیارے سے کیوں نہ ہو اس نور کی یکسانی میں کوئی فرق واقع نہ ہوگا۔ اس سے بقول اقبال یہ نتیجہ مترتب ہوا کہ فلسفہ مذہب کی تاریخ میں جس طرز فکر کا اظہار ہوتا ہے اس کا رجحان بے شک وحدۃ الوجودی ہے لیکن قرآن نے ذات آلہیہ کو نور سے تعبیر کر کے ذات الٰہی کی مطلقیت کی طرف اشارہ کیا ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں۔ اقبال بطور شہادت قرآن کی آیت پیش کرتے ہیں

اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکواۃ فیھا مصباح، المصباح فی الزجاجۃ والزجاجۃ کازۃ کوکب دری(نور 35)

اللہ (ہی کے نور سے) آسمانوں اور زمین کی روشنی ہے۔ اس کے نور کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک طاق ہو جس میں ایک چراغ ہے اور وہ چراغ ایک شیشے کی قندیل میں ہے اور وہ قندیل (اس قدر شفاف ہے کہ) گویا وہ موتی کی طرح چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے۔

ذھن اس آیت سے بادی النظر میں یہی خیال قبول کرتا ہے کہ ذات الٰہیہ کو انفرادیت سے دور دکھایا گیا ہے اور اس کی ہر کہیں موجودگی کی طرف اشارہ ہے لیکن اقبال نور کے استارے کا تجزیہ کرتے ہوئے اس خیال کی نفی کرتے ہیں۔ان کے خیال میں:

اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے میں مرکوز کر دیا ہے اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کی مانند ہے جس کا ظاہر ایک مخصوص اور متعین وجود ہے۔

مگر پھر بھی وہ کہتے ہیں کہ روحانی مراتب کی تعیین میں وسعت اور پہنائی ایک بے حقیقت سی چیز ہے اور ذات الہیہ ان معنوں میں مطلق اور انفرادی ہے کہ زمان و مکاں سے بے نیاز ہے، مگر ان معنوں میں ہر کہیں موجود ہے کہ ہمارے زمان و مکاں اس کی ذات کا ایک حصہ ہیں اور بقول آنحضرت ﷺ زمانہ خدا ہے لہذا ذات حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے اور نہ ہی انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ان کا جزوری مظہر گویا ذات الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور وسعت میں ہے۔استداد اور پہنائی میں نہیں۔وہ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔

خدائی کی ابتداء ہے نہ انتہا۔اس کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان تمام آوازوں کو سنتے ہیں مگر ایک واحد اور نا قابل تجزیہ عمل ادراک کی صورت میں زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذات المیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں۔ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔

پہلے خطبہ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار میں انہوں نے یہ نظریہ بھی پیش کیا ہے کہ

فطرت یا عالم طبعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے حیات الہیہ میں اس کا ہونا مستقبل بالذات ہے۔ اس کی اپنی سرشت اور وجود میں داخل، وہ سرتاسر مطلق ہے اور اس لئے ناممکن ہے کہ ہم اس کا کوئی کامل ومکمل تصور قائم کر سکیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے لیس کمثلہ شی اس کے باوجود اس نے اسے سمیع وبصیر کہا ہے

اقبال کہتے ہیں

عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں کہ خلا میں پڑا ہو بلکہ حوادث کی ایک ترکیب، ایک باقاعدہ طریق کار اور اس کے لئے حقیقی، انا سے نامی طور پر وابستہ ہے لہذا فطرت کو ذات الہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذات انسانی سے۔ قرآن مجید نے بھی کس خوبی سے اسے سنت الہیہ قرار دیا ہے۔ یوں ہمیں عالم فطرت کے بارے میں کہنا چاہیے کہ یہ حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقاء کی موجودہ منزل میں انسانی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت، گو ہر لمحے پر متناہی ہو گی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو اور کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے۔ لہذا اس میں اضافہ ممکن ہے اس لئے ہم اسے بھی غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوۃ نہ کہ بالفعل اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کے نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہور جو اس میں جاری وساری ہے۔ اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد بھی یہی ہے وان الی ربک المنتھی (نجم:43) اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو علوم طبعیہ میں بھی روحانی اعتبار سے نئے

معنی پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے جس کے مشاہدے میں ہم ذات مطلق ہی سے قرب و اتصال کی سعی کرتے ہیں اور اس لئے یہ بھی گویا عبادت ہی کی دوسری شکل ہے۔

تیسرے خطبے میں اقبال ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے کیسے جوڑ سکتے ہیں۔ جبکہ زندگی جیسی امانت کا بارگراں بھی انسان کو سونپا گیا ہو۔ اقبال قرآن کے حوالے سے کہتے ہیں کہ انسان ہونا نام ہی اس بات کا ہے کہ ہر قسم کی سختیاں اور مصائب برداشت کئے جائیں

والصابرین فی الباساء والصراء و حین الباس (بقرہ 188)

تنگی اور بیماری میں اور دوران جنگ برداشت سے کام لینے والے کامل یہی لوگ ہیں۔

یہ مرحلہ خودی میں استحکام پیدا کرنے سے طے ہوتا ہے اور یہیں پہنچ کر ہمارا یہ ایمان کہ انجام کار غلبہ خیر ہی کو ہوگا ایک مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لیتا ہے

واللہ غالب علی امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون (یوسف 21)

خدا اپنی بات پوری کرنے پر کامل قدرت رکھتا ہے لیکن لوگوں کی اکثریت اس حقیقت سے بیگانہ ہے

چنانچہ اس بارے میں اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس حقیقت مطلقہ کے ادراک کی بے شک ایک صورت یہ ہے کہ اپنے حواس سے کام لے کر مظاہر اور موجودات عالم کے مطالعہ اور مشاہدہ کی عادت اپنائی جائے لیکن اس کا دوسرا طریق یہ بھی ہے کہ اس حقیقت سے براہ راست تعلق پیدا کیا جائے جس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے۔ قرآن نے اسی اندرون ذات کے لئے فواد یا دل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جسے قرآن ہی کے ارشاد کے مطابق قوت بینائی بھی حاصل ہے۔ دعا اسی دل

کا پیرایہ اظہار ہے۔ دعا کے لئے اصل لفظ جو اقبال نے استعمال کیا وہ Prayer ہے۔ دعا ہی درحقیقت عبادت کا اصل مفہوم رکھتی ہے۔ عبادات خواہش دعا کی مختلف شکلیں ہیں جنہیں Prayers یا عبادات یا نماز بھی کہا جا سکتا ہے۔ قرآن نے بھی عبودیت کے اظہار کی عملی خواہشات کے لئے ایک ہی جامع لفظ صلواۃ انتخاب کیا ہے گویا عبادات اور دعا ایک ہی چیز ہے۔ چنانچہ دعا کی حقیقت کو پانے اور ذات الیہ کے تصور کو واضح کرنے کے لئے اقبال بے شک جدید عصری تقاضوں کے تحت مخصوص فلسفیانہ اصطلاحوں میں گفتگو کرتے ہیں مگر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ مذہب کے لئے یہ ممکن نہیں کہ صرف تصورات پر قناعت کر لے، وہ چاہتا ہے کہ اپنے مقصود و مطلوب کا زیادہ گہرا علم حاصل کر لے اور اس سے قریب تر ہوتا چلا جائے اور یہ قرب دعا کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔

قرآن نے دنیا میں انسان کی تخلیق کی غرض عبودیت قرار دی ہے اور صرف اس عبودیت کو کامل قرار دیا ہے۔ جس میں خدائی صفات کا پرتو نظر آئے اور جو اخلاق خداوندی کا مکمل ظہور ہو۔ بے شک انسان کی پیدائش کی غرض و غایت معرفت الٰہی ہے مگر حصول معرفت الٰہی کا ایک اور بڑا وسیلہ دعا بھی ہے جو انسان اور خدا کے درمیان نہ صرف یہ کہ ایک طرح براہ راست تعلق ہے بلکہ خدا شناسی کا ایک ذریعہ بھی ہے۔

اپنے پہلے خطبے علم اور مذہبی مشاہدات میں اقبال نے دعا اور عبادت کے مفہوم کو یوں واضح کیا ہے۔

ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بے شک داخلی غور و فکر اور ادارک بالحواس دونوں ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذھان کے مشاہدے کی ہمیں کوئی حس نہیں ملی لہٰذا ہمارے پاس نفس غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے

بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوں جیسی ہم سے، اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحب شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے۔

اقبال جسے شعور ہستی کہتے ہیں درحقیقت وہی حقیقت مطلقہ ہے جس انسان کی رگ جاں سے قریب تر ہے۔

ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (ق:16)

ہم انسان سے اس کی رگ جاں سے بھی قریب تر ہیں

قرآن مجید خود قبولیت دعا کو خدا کی ہستی کے ثبوت کے لئے بطور دلیل پیش کرتا ہے

امن یجیب المضطر اذا دعاہ ویکشف السوء الجعلکم خلفاء الارض الہ مع اللہ (فیل:64)

بتاؤ خدا کے سو مضطر کی دعا کون سنتا ہے۔ جب وہ اس کے حضور دعا کرتا ہے اور اس کی مصیبت کو کون دور کرتا ہے اور انہیں زمین کا وارث بناتا ہے؟ کیا اس کے سوا بھی کوئی معبود ہے؟

یہ درست ہے کہ بعض اوقات دعا کے بغیر بھی مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور مسائل حل ہو جاتے ہیں لیکن اس سے دعا کی افادیت کو ضعف نہیں پہنچتا بے شمار بیمار بغیر دوا بھی صحت یاب ہو جاتے ہیں مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے کہ دوا بے فائدہ ہے البتہ یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ خدا جسے چاہے بغیر دوا کے بھی صحت بخش سکتا ہے۔

تمام دوسرے اعمال کی طرح دعا بھی ایک عمل ہے اس لئے نتیجہ خیز بھی ہے۔ تدبیر کا عمل اور نتیجہ امور قانون فطرت سے متعلق ہے اس لئے انسانی علم وادراک کے حیطہ میں ہے مگر دعا کا عمل اور نتیجہ قانون مشیت کے تابع ہے۔ اس لئے انسانی علم وادراک کے حیطہ سے باہر ہے

تاہم اقبال نے اپنی تائید میں مغربی مفکر پروفیسر رائس Royce کے اس قول کو

پیش کیا ہے جس نے خود اپنے نظریئے کی سند قرآن سے تلاش کی ہے

Response Is No doubt the best of the presence of a conscious self, and the Quran also Takes the same view

اور پھر اپنے نظریے کی بنیاد قرآن کی ان آیات پر رکھی ہے

وقال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتیی سید خلون جھنم داخرین (المومن:60)

اور تمہارا رب کہتا ہے مجھے پکارو۔ میں تمہاری دعا سنوں گا۔ جو لوگ ہماری عبادت کے معاملہ میں اکڑ سے کام لیتے ہیں وہ ضرور جہنم میں رسوا ہو کر داخل ہوں گے۔

و اذا سالت عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان (بقرہ :186)

اے رسول جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق پوچھیں تو انہیں بتا کہ میں ان سے قریب تر ہوں، جب دعا کرنے والا مجھے پکارے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔

اقبال کو یقین ہے کہ نفس غیر سے معاملے میں ہمارا مشاہدہ حضوری طور پر ہوتا ہے اور ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا آپس کا معاملہ محض فریب ہے۔ ہم دوسری صاحب شعور ہستیوں سے اپنے نفس کی طرح شعور سے عاری اشیاء سے بھی جواب کا انتظار کرتے ہیں۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہمارا تعلق واقعی کسی حقیقت سے ہے یا نہیں۔ خدا تو پھر خدا ہے اور یہ سب ہم اس لئے کرتے ہیں کہ مذہب نے سائنس سے بہت پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقیقتوں سے تعلق پیدا کریں۔ اس کیفیت کے اظہار کے لئے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد کس قدر پسر

حکمت ہے کہ تو یوں عبادت کے لئے کھڑا ہو کہ تجھے یہ محسوس ہو کہ تو خدا کو دیکھ رہا ہے۔ اگر یہ نہیں تو کم از کم یہ سمجھ کہ خدا تجھے دیکھ رہا ہے

کانک تراہ فان لم تکن قراہ فھو یراک

اور یہی عبدیت کا کمال ہے

اقبال کے نزدیک نفس انسانی حقیقت کلی کا عکس اپنے اندر جذب کرتا ہے جیسا کہ خدا تعالی کا ارشاد ہے

صبغۃ اللہ و من احسن من اللہ صبغۃ (بقرہ: 138)

خدا کا رنگ اور خدا کے رنگ سے بڑھ کر بھلا کون سا رنگ ہو سکتا ہے۔ خدا تعالی کے رنگ میں رنگین ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انسان کی تمنا، آرزو، میلان اور رحجان، اس کی دعائیں اور عبادات، ذات خداوندی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں جو سرچشمہ حسن و خیر ہے

خطبات میں اقبال کہتے ہیں

فلسفہ اشیاء کو عقلی اعتبار سے اور حقیقت کو فاصلے سے دیکھتا ہے لیکن مذہب حقیقت سے قریبی تعلق پیدا کرتا ہے۔ فلسفہ صرف نظریہ ہے جب کہ مذہب ایک جیتا جاگتا تجربہ۔ اور قریبی اور گہرا تعلق۔ اس گہرے تعلق کے حصول کے لئے خیال کو اپنی سطح سے بلند ہونا چاہیے اور یوں اپنے مقصود قلب کو اس کیفیت کی رو سے حاصل کرنا چاہیے جسے مذہب کی زبان میں دعا کہتے ہیں دعا یعنی ان گراں مایہ الفاظ میں سے ایک لفظ جو دم آخر، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان اقدس پر تھے۔

اقبال نے دعا کی تعریف یہ کی ہے کہ دعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلیات پر ہوتی ہے۔ اور جس سے مختلف طبائع مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔

پھر اقبال نے نبوت اور ولایت کے شعور پر دعا کے نتیجے میں مذہبی مشاہدات کے جو مختلف اثرات مترتب ہوتے ہیں ان کا ذکر کیا ہے۔ اور اس معاملے میں

ادراک اور تعقل کے غلبے کا اعتراف کیا ہے صلواۃ بمعنی دعا یا عبادت کو اقبال ایک جبلی امر ٹھہراتے ہیں وہ ولیم جیمز (William James) کے ساتھ متفق ہیں اپنے خطاب میں اس کی مشہور کتاب Varieties of Religious Experience (نفسیات واردات روحانی؟) سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں

سائنس کچھ بھی کہے مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے دعا یا عبادت کا سلسلہ بھی قائم رہے گا۔ سوائے اس کے کہ ہم انسانوں کی ذہنی ساخت میں کوئی اساسی تبدیلی واقع ہو جائے مگر جس کا (جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے) کوئی امکان نہیں۔ دراصل دعا کو تحریک ہوتی ہے تو اس لئے کہ اختیاراً نفس انسانی کے اگرچہ کئی مراتب ہیں بایں ہمہ اس کی تہوں میں ایک نفس اجتماعی پوشیدہ ہے جسے اپنا سچا ہمدم (نبی اکرم ﷺ کی زبان میں رفیق اعلی) کسی عالم امثال ہی میں مل سکتا ہے۔ لہذا کتنے انسان ہیں جو ہمیشہ نہیں تو اکثر اس رفیق اور دم ساز کی تمنا اپنے سینوں میں لئے پھرتے ہیں اور جس کی بدولت ایک حقیر سا انسان بھی جسے بظاہر لوگوں ن دھتکار دیا ہو محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی اپنی جگہ پر کچھ ہے۔ یہ اندرونی سہارا نہ ہو تو ان حالتوں میں جب ہمارا نفس اجتماعی ناکام ہو کر ہمارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے دنیا بہتوں کے لئے جہنم بن جائے۔ میں کہتا ہوں بہتوں کے لئے کیونکہ جہاں تک یہ احساس کہ ایک اعلی وارفع ہستی ہمارے اعمال و افعال کو دیکھ رہی ہے، بعض لوگوں میں تو بڑا قوی ہو گا بعض میں خفیف گو بعض طبائع کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ان میں یہ احساس بہ نسبت دوسروں کے زیادہ شدت کے ساتھ جاگزیں ہو گا لہذا میں سمجھتا ہوں جتنا یہ احساس کسی دل میں قوی ہو گا اتنا ہی مذہب سے اسے زیادہ گہرا لگاؤ ہو گا۔ لیکن پھر اس کے ساتھ مجھے یہ بھی یقین ہے کہ جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں کیونکہ تھوڑا ہو یا بہت یہ احساس ان کے اندر بھی موجود ہو گا۔

جیمز کا مذہب دعا کے بارے میں یوں ہے کہ اگر ہم خدا پر یقین رکھتے ہیں تو دعا بھی اسی کا لازمہ ہوگی اور دعا کے نتیجے میں یہ خواہش بھی ہوگی کہ اسے بپایہ، قبولیت جگہ بھی ملے، قرآن صدیوں پہلے اس بارے میں صاف الفاظ میں اعلان کر چکا ہے۔

ادعونی استجب لکم (مومن :60)

تم مجھے پکارو، میں تمہاری دعا قبول کرونگا

اقبال اور جیمز دونوں کے نزدیک دعا ایک ایسی نفسیاتی حقیقت ہے جس سے انکار کسی طور ممکن نہیں اور جو سارے نفس انسانی کو کچھ اس طرح محیط ہے کہ تمام تمناؤں، خواہشوں، آرزوؤں، ضرورتوں، حالتوں اور کیفیتوں کا سہارا بھی ہے۔ مگر اقبال اس سے بڑھ کر دعا کو حصول علم کا ذریعہ بھی شمار کرتے ہیں اور اسے ایک طرح کے غور و تفکر سے مشابہہ بلکہ اس سے ارفع ٹھہراتے ہیں کہ

دعا بھی روحانی تجلی کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے ایک حیاتی عمل ہے جس میں انسان دفعتاً یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی بے نام شخصیت کے لئے ایک وسیع تر زندگی میں بھی کوئی نہ کوئی جگہ ہے۔

خالص روحانی مشاہدہ بوسیلہ دعا زندگی کے ان سرچشموں کی خبر لاتا ہے جو ہمارے اعماق وجود میں سربستہ ہیں۔ دعا جس قسم کی روحانی تجلی سے روشناس کراتی ہے وہ شخصیت ساز ہوتی ہے اور انسان اسی سے ایک نئی اور انوکھی قوت اپنے اندر محسوس کرتا ہے۔ خدا کو ماننے کے بعد انسان کا یہ بھی جی چاہتا ہے کہ اسے اس کی موجودگی کا حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔ یہ تجربہ بذریعہ دعا زیادہ ممکن الحصول ہو جاتا ہے۔ دعا کو ایک نفسیاتی حقیقت اور ایک ذریعہ، علم قرار دینے کے بعد اقبال اس کا تاریخی مطالعہ بھی کرتے ہیں تو بھی یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دعا یا عبادت کی روش اختیار کر کے انسان خدا تک پہنچتا ہے اور یہی مقصد انسانیت ہے۔ اقبال کہتے ہیں

دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سر زد ہوتی ہیں۔ فطرت کا علمی (Scientific) مشاہدہ ہمیں حقیقت مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا ہے۔ اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لئے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔

اقبال کو اپنے جوانی کے ایام میں دو ایسی شخصیتوں کا پورا پورا مطالعہ کرنے کا موقع ملا جنہوں نے اپنے اپنے انداز میں ہندوستان کے مسلمانوں پر جدا گانہ مگر دور اس نتائج مرتب کئے اور مسلمانوں کے علم کلام کو بھی شدت سے متاثر کیا۔ یہ سر سید احمد خان اور مرزا غلام احمد قادیانی تھے۔ دعا کے بارے میں دونوں نے جو نظریات پیش کئے وہ نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کی ضد تھے بلکہ افراط اور تفریط کا مضمون بھی تھے۔

سید نذیر نیازی کی مرتب کردہ 14 مارچ 1938ء کی گھریلو نشست اور گفتگو میں اقبال نے دونوں کا محاکمہ کرتے ہوئے کہا

دعا کے بارے میں سرسید احمد خان اور مرزا صاحب نے انتہا کر دی۔ سر سید پر تو علت و معلول کا خیال اس درجہ غالب تھا کہ اس وقت کے علوم طبعی کے زیر اثر انہوں نے نیچر کا جو تصور قائم کیا اس کی رو سے یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ حوادث کی ترتیب میں کوئی رد و بدل ہو سکے یا ان سے وہ نتیجہ مترتب نہ ہو جا کا باعتبار علت و معلول مترتب ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا وہ بار بار نیچر کا نام لیتے اور پھر اس کے اس حد تک قائل ہو گئے کہ انہوں نے سمجھا کائنات کے جملہ حوادث علت و معلول کی کڑی زنجیر میں اس سختی سے منسلک نہیں کہ ایک کے بعد دوسرے کا ظہور یقینی ہو۔ اب فرض کیجئے حادثہ الف رونما ہے اور یہ حادثہ کسی دوسرے مثلاً حادثہ ب کی علت ہے۔ تو بحیثیت معلول حادثہ ب کا ظہور گویا پہلے متعین ہو چکا ہے۔ لہٰذا حادثہ وقوع میں آنے کا اور ضرور آئے گا۔ یہ نیچر ہے اور نیچر کی کارروائی رک سکتی ہے نہ اسے کوئی روک سکتا ہے۔ نیچر

اپنا کام کرتا رہے گا۔ حوادث کی ترتیب علت و معلول کی پابند ہے اور اس ترتیب میں ردوبدل ناممکن ہے۔ یہ گویا امر ربی ہے۔ یوں سرسید کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ دعا سے بجز تسکین قلب کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

اقبال کو الدعا و الاستجابتہ کے نام سے شائع ہونے والے سرسید احمد خان کے اس رسالے کی اطلاع تھی جو 1896ء یا 1893ء کے لگ بھگ تصنیف کیا گیا تھا۔ جس میں سرسید احمد خان نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ دعا کی حیثیت سوائے اس کے کچھ بھی نہیں کہ اس کے نتیجے میں اضطرار کی جگہ صبر و استقلال کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور یہی دعا کا مستجاب ہونا ہے۔ ان کے نزدیک استجابت دعا کے یہ معنی نہیں کہ جو کچھ دعا میں مانگا گیا ہے وہ دیا جائے گا۔ کیونکہ اگر استجابت دعا کے یہی معنی ہوں کہ سوال بہر حال پورا کرایا جائے تو دو مشکلات پیش آتی ہیں۔ اول یہ کہ ہزاروں دعائیں عاجزی اور اضطرار سے مانگی جاتی ہیں مگر انہیں پایہ قبولیت جگہ نہیں ملتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دعا قبول نہیں ہوتی۔ دوم یہ کہ جو امور ہونے والے ہیں وہ مقدر ہیں اور جو نہیں ہونے والے وہ بھی مقدر ہیں۔ ان مقدرات کے خلاف ہرگز کوئی چیز ممکن الوقوع نہیں۔ مگر خدا یہ بھی کہتا ہے کہ آدعونی استجب لکم اس تناقض کو سرسید احمد خان یہ کہہ کر دور کرتے ہیں کہ استجابت دعا کی حقیقت اس کے سوا کچھ بھی نہیں کہ دعا ایک عبادت متصور ہو کر اس پر ثواب مترتب ہوتا ہے۔ اگر مقدر میں ایک چیز کا ملنا ہے اور اتفاقاً اس کے لئے دعا بھی کی گئی ہے تو وہ چیز مل جاتی ہے۔ مگر دعا سے نہیں بلکہ اس کا ملنا مقدر تھا۔ دعا سے قوت متخیلہ حرکت میں آکر صبر و استقلال کا جذبہ اضطرار پر غالب ہوتا ہے اور ایک پرسکون کیفیت دل کو نصیب ہو جاتی ہے۔ یہی عبادت اور دعا ہے۔ سرسید کہتے ہیں اضطرار کے تحت استعداد کی توقع انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے انسان اپنے فطری خاصے کے زیر اثر دعا کرنے پر مجبور ہوتا ہے قطع نظر اس سے کہ اس کا سوال پورا ہوگا یا نہیں۔ اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ خدا ہی

سے مانگو تو بمقتضا نے فطرت انسانی کہا گیا ہے۔ گویا سرسید کے نزدیک دعا ذریعہ حصول مقصود نہیں نہ تحصیل مقاصد کے لئے اس کا کچھ اثر ہے، اور دعا صرف عبادت کے لئے موضوع ہے اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔

عبادت اور دعا کے معاملے میں سرسید واقعی افراط کا شکار ہو گئے تھے۔ ان کا نقطہ نظر اس بابت میں معتزلہ سے بھی آگے نکل جاتا ہے۔ مضامین سرسید میں ان کی ایک عبارت نقل ہے کہ

تمام نیکیاں اور عبادتیں جو قانون قدرت کے برخلاف ہیں پوری نیکیاں اور عبادتیں نہیں ہیں۔ اصلی اور سچی عبادت وہی ہے جو قانون قدرت کے اصول کے مطابق ہے۔ تمام قوی جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کئے ہیں اس لئے پیدا نہیں کئے کہ وہ بے کار کر دیئے جاویں بلکہ اس لئے پیدا ہوئے ہیں کہ سب کام میں لائے جاویں۔ شریعت حقہ مصطفویہ عملی صاحبہا الصلوۃ والسلام نے کوئی لئے جملہ قوی شگفتہ و شاداب اور اعتدال پر رہیں اور ایک کے غلبہ سے دوسرا بیکار اور پژمردہ نہ ہو جائے۔ مگر بہت ہی کم لوگ ہیں جو اس نکتے کو سمجھتے ہیں بلکہ اس طریقہ کو جس کو ہمارے پیغمبر خدا نے رہبانیت قرار دیا ہے۔ اور جس کو ہندی زبان میں جوگ کہتے ہیں کمال عبادت اور منتہائے زہد و تقویٰ قرار دیتے ہیں۔

سرسید کے آخری عہد کے مضامین میں ایک مضمون مکاشفہ کے موضوع پر ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مکاشفہ فقط وہ حالت ہے جو خود انسان کے خیال میں پیدا ہوتی ہے۔ مکاشفہ، نظری، نوری، الٰہی، روحانی صفاتی ہر چیز سرسید کے نزدیک بجز انسان کے اپنے خیال کے اور کوئی دوسری چیز نہیں وہ کہتے ہیں

اگر یہ حالت انسان کی خدا کی صفت علمی میں بیٹھ جانے سے پیدا ہوئی ہو تو اس کو علم لدنی حاصل ہوتا ہے اور اگر خدا میں جو صفت سننے کی ہے۔ اس میں بیٹھ گیا ہو تو وہ خدا کا کلام سن سکتا ہے جیسا کہ موسیٰ سنتے تھے اور اگر وہ خدا کے بصیر ہونے کی صفت

میں بیٹھ گیا ہے تو اس کو خدا کا دیدار ہونے لگتا ہے۔ اور اگر وہ خدا کے جلال کی صفت میں بیٹھ جاتا ہے تو اس کو بقائے حقیقی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ خدا کی جس صفت میں بیٹھ جاتا ہے اس کے موافق حالت اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ جس کو وہ مکاشفہ سمجھتا ہے۔ مگر وہ بجز اس کے خیال کے اور کوئی چیز نہیں۔

اب صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ مکاشفہ ذاتی ایسی چیز ہے جس کا بیان کسی طرح نہیں ہوسکتا۔ پس ان بیانات سے اس قدر سمجھ میں آتا ہے کہ انسان جو کچھ اپنے خیالات میں پکا لیتا ہے۔ اس کا نام مکاشفہ ہے اور یہ حالتیں جو صوفیاء کرام نے بیان کی ہیں سب خیال ہی خیال کے سوا کچھ نہیں۔

گویا سر سید کے نزدیک دعا اور عبادت کے نتیجے میں پیش آنے والا مکاشفہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور اس باب میں اولیاء یا صوفیاء بلکہ پیغمبران کرام نے بھی جو کچھ بیان کیا وہ محض ایک اتفاق اور دل کا خیال ہی تھا۔ اگر سر سید کے اس نقطہ نظر سے اتفاق کر لیا جائے تو انبیاء، صوفیا اور اولیاء کی راستبازی، نیکی اور معاملت مشکوک ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس سے سلسلہ نبوت پر بھی زد پڑتی ہے اور بقول سر سید گویا انبیاء کے مکاشفے وہم اور ان کے دل کے خیالات کے سوا کچھ بھی نہ تھے۔ نہ خدا کے نور کی تجلی سے ان کا دل منور ہوتا تھا۔

مرزا غلام احمد کے تصور دعا کے بارے میں اقبال کا خیال تھا کہ مرزا صاحب کے نزدیک دعا سے سب کچھ ممکن ہے۔ آپ دعا کرتے جائیے، جو چاہتے ہیں ہو جائے گا، حالانکہ ایک بہت بڑا مسئلہ اس سلسلے میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب کسی حادثے کی توجیہہ یہ سمجھ کر کی جاتی ہے کہ وہ نتیجہ ہے قبولیت دعا کا تو ہمارے پاس اس کا ثبوت کیا ہوگا۔ یہ کیسے معلوم ہوگا کہ دعا نہ کی جاتی تو یہ حادثہ پیش نہ آتا۔ معترض کہہ سکتا ہے کہ اسے بہر کیف پیش آنا تھا اس لئے کہ حوادث ماقبل کا رخ اسی جانب تھا، لہذا پھر وہی سوال سامنے آتا ہے کہ حوادث میں کیا ردِ عمل ممکن ہے؟ کیا دعا

اس ترتیب کو روک سکتی ہے؟ علت و معلول کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان کی ایک ترتیب ہو ماضی میں بھی اور مستقبل میں بھی خود مرزا غلام احمد نے دعا کے بارے میں اپنا نقطہ نظر کسی قدر الجھی ہوئی زبان میں اپنی کتاب برکات الدعا میں یوں بیان کیا ہے کہ

جس وقت بندہ کسی سخت مشکل میں مبتلا ہو کر خدا تعالیٰ کی طرف کامل یقین اور کامل امید اور کامل محبت اور کامل وفاداری اور کامل ہمت کے ساتھ جھکتا ہے اور عایت درجہ بیدار ہو کر غفلت کے پردوں کو چیرتا ہوا فنا کے میدانوں میں آگے سے آگے نکل جاتا ہے، پھر آگے کیا دیکھتا ہے کہ بارگاہ الوھیت ہے اور اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔ تب اس کی روح اس کے آستانہ پر سر رکھ دیتی ہے اور قوت جذب جو اس کے اندر رکھی گئی ہے وہ خدا تعالیٰ کی عنایات کو اپنی طرف کھینچتی ہے تب اللہ جل شانہ، اس کام کو پورا کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس دعا کا اثر ان تمام مادی اسباب پر ڈالتا ہے جن سے ایسے اسباب پیدا ہوتے ہیں جو اس مطلب کے حاصل ہونے کے لئے ضروری ہیں۔ اسباب طبعیہ کے سلسلہ میں کوئی چیز ایسی عظیم التاثیر نہیں جیسی کہ دعا ہے۔

اپنی کتاب ایام الصلح میں مرزا غلام احمد نے دعا کی تعریف یہ کی ہے کہ

غرض جب کہ ہماری روح ایک چیز کے طلب کرنے میں بڑی سرگرمی اور سوز و گداز کے ساتھ مبدا فیض کی طرف ہاتھ پھیلاتی ہے اور اپنے تئیں عاجز پا کر فکر کے ذریعہ سے کسی اور جگہ سے روشنی ڈھونڈتی ہے تو درحقیقت ہماری وہ حالت بھی دعا کی ہی ایک حالت ہوتی ہے۔ اس دعا کے ذریعہ سے دنیا کی علم و حرفت کا دقیقہ نہیں جو بغیر اس کے ظہور میں آیا ہو۔ ہمارا سوچنا، ہمارا فکر کرنا اور ہمارا طلب امر خفی کے لئے خیال دوڑانا یہ سب امور دعا ہی میں داخل ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ۔

حکیم مطلق ہماری دعاؤں کے بعد دو طور سے نصرت اور امداد کو نازل کرتا ہے۔ ایک یہ کہ اس بلا کو دور کرتا ہے جس کے نیچے ہم دب کر مرنے کو تیار ہیں۔ دوسرے یہ

کہ بلا کی برداشت کے لئے ہمیں مافوق العادت قوت عنایت کرتا ہے بلکہ اس میں لذت بخشتا ہے اور انشراح صدر عنایت فرماتا ہے۔

دعا کے بارے میں اپنے عہد کی دو اہم شخصیتوں کے نقطہ ہائے نظر پر اقبال کے محاکمے سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا تعالیٰ قادر مطلق ہے تو ہم اس کی قدرت کاملہ کا رشتہ علت و معلول کی کارفرمائی سے کیسے جوڑیں؟ اور کیا اس کارفرمائی کی نوعیت ابدی، مطلق اور غیر متبدل ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ دعا میں جبر و اختیار دونوں پہلو موجود ہیں، دعا اپنی ذات میں تسلیم و رضا، سکون و اطمینان، صبر و تحمل، عزم و حوصلہ اور امید و اعتماد کا مجموعہ ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہے کہ انسانی زندگی اپنی ذات میں یکسر دعا کا مفہوم رکھتی ہے۔

اقبال نہ دعا کی ضرورت کے منکر تھے نہ اس کی تاثیر کے، لیکن ان کا موقف سر سید احمد خان اور مرزا غلام احمد دونوں سے مختلف تھا۔ وہ دعا کے موقع اور محل کے قائل تھے، یہی نہیں بلکہ خودی کے استحکام کے بعد تو وہ خودی میں اس سے بھی اگلی منزل دیکھتے تھے۔

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یہی مسلک ان کے مرشد مولانا روم کا بھی تھا

مرضیٔ او در رضائش گم شود

دعا عزم و ہمت کا منبع ہے، بے چارگی اور بے بسی کا مظہر نہیں، توکل اور یقین اور چیز ہے اور یہ کہ دعا کے نتیجے میں وہی کچھ ہو گا جس کی ہم آرزو رکھتے ہیں اور چیز۔ توکل کا مفہوم اسلام کے نزدیک یہ ہے کہ حصول ترقیات کے لئے انسان محنت کرے جیسا کہ محنت کرنے کا حق ہے مگر اس پر بھروسا نہ کرے کیونکہ محنت خدا نہیں ہے۔ دعا بھی ہونی چاہیے مگر صرف دعا پر بھروسا غلط ہے۔ کیونکہ دعا بھی خدا نہیں قرآن کہتا ہے

ان الفضل بيد الله يوتيه من يشاء الله ذو الفضل العظيم

(حدید: 29)

فضل خدا کے ہاتھ میں ہے۔ جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ اللہ بڑے فضلوں والا ہے۔

دنیا عالم اسباب ہے جہاں زندگی کچھ اصولوں اور ضابطوں کی تابع ہے۔ اس میں ہماری سعی وعمل، ہمارے وسائل، ذرائع، ہمارے اقدام بہر حال اپنے مستقل معنی اور مفہوم رکھتے ہیں۔ دعا کے بارے میں سرسید احمد خان اور مرزا غلام احمد سے بالکل علیحدہ اور معتدل موقف یہی تھا جو اقبال نے اختیار کیا۔ یہ ذہنی رویہ اس لئے بھی قابل قبول ہے کہ بقول سید نذیر نیازی (بحوالہ اقبال نشستیں اور گفتگوئیں)

یوں ماننگنے کو لوگ شب و روز دعائیں مانگتے ہیں۔ اوراد و ظائف میں مشغول رہتے، مزاروں اور خانقاہوں کا رخ کرتے اور پیروں فقیروں کا سہارا لیتے ہیں، جیسے سلسلہ امور کسی پراسرار قوت کے تابع ہے اور نفس نفسانی اس کی نیرنگیوں کی آماج گاہ، مگر کیا اس سارے عمل کے نتائج بھی مثبت برآمد ہوئے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں

اقبال نے 14 مارچ 1938 کی گھریلو نشست میں مسئلے کو یہ کہتے ہوئے زیادہ صاف کر دیا کہ وہ جس کے ہاتھ میں سب کچھ ہے وہ ہم سے اور ہماری دنیا سے بے تعلق تو نہیں، ہم جو کچھ کہتے ہیں اسی سے کہتے ہیں، وہ کہتا ہے مجھی سے دعا کرو میں تمہاری دعا کو سنتا ہوں اور اس کو قبول کرتا ہوں۔ زندگی کیا ہے؟ ایک مسلسل دعا، اس نکتے کو دو شخص خوب سمجھے ان خلدون اور ابن عربی اور واقعہ یہ ہے کہ دعا اور عبادت کے بارے میں ابن خلدون اور ابن عربی کا نقطہ نظر مسلمانوں کے علم الکلام میں خاصے کی چیز اور اقبال کے موقف سے بہت حد تک مماثلت رکھتا ہے تاہم اقبال کا تفکر ان دونوں سے بھی آگے نکل گیا ہے۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کے باب فی علم التصوف میں انسان کے ذوق عبادت کے سلسلے میں یہ حکم لگایا کہ انسان حیوانات سے اپنے ادراکات کی وجہ علوم و معارف اور یقین وظن کی کیفیتوں سے ہے، اور دوسرے جو حزن وفرح کے احوال سے متعلق ہیں۔ لیکن وہ محض ادراکات کو مجاھدہ اور ریاضت کا رہین منت بھی قرار دیتے ہیں۔ عبادت کے طور پر مالک جب ریاضت کرتا ہے تو اس پر مسرت وشادمانی کے درواہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ توحید ومعرفت کی اس سرحد تک پہنچ جاتا ہے جو مطلوب اور عنایت اصلی ہے۔ ابن خلدون نے فقیہہ اور صوفی کی عبادت میں ایک فرق قائم کیا ہے۔ فقیہہ اعمال کو اطاعت واتمثال کے ترازو پر تولتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ آیا عبادات صحیح طریق پر ادا ہوئیں یا نہیں، جب کہ صوفی عبادات کو ذوق اور وجدان کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ روح کو ان سے لذت اور ارتقاء نصیب ہوا ہے یا نہیں۔ یہ ایک طرح کا محاسبہ نفس ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک نفس اور روح کا ارتقاء عبادت کے نتیجے میں جاری رہتا ہے۔ اور سالک کے سامنے ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا رہتا ہے۔ اس لئے عبادت یا ریاضت کی کوئی ایک ہی شکل نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر قوائے جسمہ کے تقاضوں کو ختم کرکے روح کو اس کی صحیح غذا بہم پہنچائی جائے تو موجودات کا کوئی گوشہ انسان کی دسترس سے باہر نہیں رہ سکتا اور ازمسک تا بہ سماک ہر چیز کی حقیقت اس پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ ابن خلدون کہتے ہیں کہ یہ کیفیت اپنے نتائج کے اعتبار سے ہمیشہ صحیح اور کامل نہیں ہوتی جب کہ اس میں استقامت نہ ہو، کیونکہ کبھی کبھی فاقہ اور خلوت سے ایسے لوگوں کو بھی کشف عطا ہوجاتا ہے جو دینی اعتبار سے کسی مقام پر فائز نہیں ہوتے۔ اقبال نے یہی نکتہ بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن عمرؓ کے روایت کردہ مدینہ کے یہودی قبیلہ کے نوجوان ابن صیاد کے واقعہ سے واضح کیا ہے جس کی غیر معمولی کیفیات معلوم کرنے کے لئے نبی اکرم ﷺ صحابہ کی ایک جماعت کے

ہمراہ خود چل کر اس کے پاس گئے، اسے پکڑ کر خوب بھینچا اور پوچھا تو امورِ غیب میں سے کیا دیکھتا ہے؟ اس نے کہا کبھی سچی خبر اور کبھی جھوٹی فرمایا تجھ پر امور کو مشتبہ کیا گیا ہے پھر حضور ایسے وقت اسے دیکھنے تشریف لے گئے جب وہ ایک باغ میں چادر اوڑھے لیٹا ہوا تھا اور اس کے بستر سے نا قابل فہم آواز آ رہی تھی مگر اس کی ماں نے حضور کو دیکھتے ہی اسے جگا دیا۔ حضور نے فرمایا۔

اگر اس کی ماں اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیتی تو اس کی کچھ ذہنی کیفیت کا پتہ چل جاتا۔ ابن خلدون نے اپنے نقطہ نظر کو بڑی خوبصورتی سے ایک اور مثال دے کر پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک اس حقیقت کو آئینہ کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے، جو چیز بھی اس کے سامنے جائے گی اس میں منعکس ہو گی اور اس کی ایک صورت میں مرتسم ہو گی، اگر یہ آئینہ مسطح نہیں بلکہ محدب یا مقعر ہے تو اس کا اثر اس نقش اور عکس پر بھی پڑے گا، اس لئے اس کا ٹیڑھا اور ترچھا نظر آنا لازمی ہے۔ صحیح اور کامل انعکاس اس وقت حاصل ہو سکتا ہے کہ جب آئینہ مسطح اور ہموار ہو۔ نفس انسانی کی بھی یہی حالت ہے۔ اگر اس میں استقامت اور استواری ہے تو ریاضت و عبادت سے اس میں حقائق اشیاء کا انعکاس درست ہو گا۔ ورنہ نہیں۔ حقائق اشیاء کو جس پیرایہ میں دیکھا جاتا ہے وہ سراسر وجدانی ہے، اور الفاظ کا جامہ چونکہ صرف محسوسات ہی کے لئے بنایا گیا ہے اس لئے حقائق تک درست رسائی وہ شخص حاصل کر سکتا ہے جو اس وجدان سے مالا مال ہو۔ پروفیسر Royce نے بڑے اختصار کے ساتھ یہی بات عصر حاضر میں کہی تھی جسے اقبال نے اپنی تصدیق کے ساتھ خطبات میں نقل کیا ہے، تاہم ابن خلدون کے نزدیک اچھا یہی ہے کہ جس طرح ہم عالم حس میں کشف سے پہلے اطاعت و پیروی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہوتے ہیں، عبادت کے نتیجے میں کشوف کے بعد بھی اپنا وطیرہ ہی رکھیں۔

جہاں تک شیخ اکبر کا تعلق ہے عبادت کے بارے میں ان کا نقطہ نظر ان کے نظریہ

وحدت الوجود کے ساتھ مربوط ہے۔

شیخ اکبر، محی الدین ابن عربیؒ جن کے مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں عینیت یا حلول واتحاد کا الزام ہے۔ فتوحات مکیہ کے باب 557 میں خود تصریح کرتے ہیں۔

عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہوتا صحیح نہیں ہوتا۔

گویا شیخ اکبر خود تسلیم کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ عدم سے وجود میں لانے والا ہے کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ متصف نہ ہوگا، پھر اس کو عدم سے وجود میں لانے کے کیا معنی ہوتے ہیں؟ پس ثابت ہوا کہ عالم اور حق متحد اور عینیت اور اتحاد اگر انسانی کلام میں ہے تو اصطلاحی طور پر ہے۔ جس کا حاصل بہر حال یہی ہے کہ خلق کا وجود حق کے وجود کے تابع ہے۔

اسی طرح اپنی کتاب فصوص الحکم میں شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ

اگر چہ حق نے ہمیں بھی تمام وجوہ سے ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جن سے اپنے کو متصف فرمایا ہے، پھر بھی کوئی بات فرق کی ضرور ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں۔ ہمارا وجود اس پر موقوف ہے اس لئے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی ہر چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں۔

غیریت کے اثبات پر شیخ اکبر کے ہاں یہ ایک نقص صریح ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح العقیدہ الصغریٰ میں شیخ کا ارشاد ہے کہ خدا تعالیٰ سے برتر ہے کہ اس میں حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول فرمائے

اسی طرح شجرۃ الکون میں فرمایا ہے

وہ فرد ہے صمد ہے، نہ کسی شے کے اندر ہے نہ کسی شے پر ہے، اور کسی شے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شے کا محتاج ہے نہ وہ ھیکل ہے نہ شبیہ ہے نہ صورت ہے نہ جسم

ہے نہ ذی کیفیت ہے نہ مرکب ہے۔ لیس کمثلہ شی وھوالسمیع العلیم

عبادت کے ضمن میں کشف کی ماھیت پر شیخ اکبر نے جو نتائج مرتب کیئے ان کا ما حصل یہ ہے کہ معین انسانوں میں اس کی طبعی صلاحیت ہوتی ہے۔ جو مجاھد، ریاضت، دعا اور عبادات سے بڑھ جاتی ہے، مگر شیخ کے نزدیک کشف کوئی بے خطا ذریعہ علم نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کی حیثیت ایک حاسد، ادراک کی ہوسکتی ہے اور جس طرح انسان کے دیگر حواس ادراکات بہر حال انسانی یعنی محدود، ناقص اور خطا پذیر ہوتے ہیں وہی حال کشفی ادراکات اور معلومات کا ہے۔

شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ باب 181 میں مشائخ صوفیا کی دو اقسام واضح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ایک وہ جو کتاب وہ سنت کے عارف ہیں، ظاہر میں کتاب وسنت کے موافق گفتگو کرتے ہیں اور باطن میں کتاب وسنت کے رنگ میں رنگین ہوتے ہیں، خدائی حدود کے پاسدار ہیں اور اس کے عہد کو پورا کرتے ہیں۔ احکام شریعت کے پابند ہیں، امت پر شفقت کرتے ہیں، کسی گناہگار کو حقیر و ذلیل نہیں کرتے، اللہ کو جو محبوب ہے اس سے محبت کرتے ہیں۔ اور جو اللہ کو مبغوض ہے اس سے بغض رکھتے ہیں، اللہ کے راستے میں کسی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے ہیں۔ اچھی باتوں کا امر کرتے ہیں۔ متفق علیہ منکر سے منع کرتے ہیں یہ وہ ہیں جن کی اقتداء کی جاتی ہے۔ ان کا احترام واجب ہے۔ انہی کی صورت دیکھنے سے خدا یاد آتا ہے۔

دوسرے وہ ہیں جو صاحب احوام ہیں۔ ان کی حالت بدلتی رہتی ہے۔ ظاہر میں ان کے اندر شریعت کا وہ تحفظ نہیں جو اگلوں میں ہے، نہ ان کی سی احتیاط ہوتی ہے کہ ان کے احوال کو تسلیم کرلیا جائے مگر ان کی صحبت اختیار نہ کی جائے۔ اگر ان سے کچھ کرامات بھی ظاہر ہو تو ان پر بھروسہ نہ کرنا چاہیے جب کہ اس کے اندر شریعت کے ساتھ سو ادب بھی موجود ہے۔ کیونکہ ہمارے لئے خدا تک پہنچنے کا راستہ اس کے سوا کوئی نہیں جو خدا نے شریعت میں مقرر کر دیا ہے۔ جس شخص میں شریعت کا ادب نہ

ہو اس کی اقتداء نہ کی جائے اگر چہ وہ اپنے حال میں سچا ہو البتہ اس کا احترام کیا جائے گا۔

آنحضرت ﷺ نے غزوہ بدر کے شرکاء کو خدا کی طرف سے یہ بشارت دی تھی۔

اعملو ما شئتم فقد غفرت لکم

جو چاہو کرو میں نے تمہیں بخش دیا

لیکن فتوحات مکیہ کے باب 196 میں شیخ اکبر کہتے ہیں اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ ان صحابہ سے فرائض ساقط ہو گئے تھے، دنیا میں انبیاء سمیت حدود کسی سے بھی ساقط نہیں کی گئیں، اسی لئے نبی کریم ﷺ عبادات اور دعاؤں میں شبانہ روز مصروف رہتے تھے۔ بے شک وہ آخرت میں ہر قسم کے مواخذہ سے بری ہیں اور ازلی طور پر مغفور ہیں لیکن دنیا میں انہیں بھی تکالیف برداشت کرنا پڑیں۔

اس باب میں ابن عربی کے فلسفہ کی ایک خوبصورت مگر بالواسطہ وضاحت Professor Rom London نے اپنی کتاب Islam And the Arabs کے باب نہم میں صفحہ 185 پر Philosophy کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے کی ہے وہ کہتے ہیں

The universe is, however, not created, caused or willed by God as it is for most of the other Muslim Philosophers it is simply the coming in to manifestation of something already wxisting in God, A thing comes in to existence not because of God"s will but beacuse of God is actually the name for all the laws inherent in existance. Since every thing that is an aspect of

manifestation of the divine essence, there is, for abn Arabi, no sepration between man and God. Our sense of sepration is Only apparent and due to our ignorance. Like widr though God does not specifically desire evil, even evil (or rather what man considers evil) is a manifestation of certain laws that have theie being in god. in order to be perfect, that is compliet the universe must include what we regard as imperfection: otherwise it would be incomplete. Every thing being a manifestation of God, is a caprious despot who wilfully imposes His decision upon man. if man can not escape from making a particular choice. this is due to the fact that he can nat escape the law inhernet within himself. such an interpertation by us implies predestination, for, man is never fully aware of the laws under whose command he acts, and thus he must behave as though ha actually had a free will. his fate is not pre determined

but self determined.

اقبال زندگی میں سلم کی جستجو کو بھی عبادت اور دعا کی ایک شکل گردانتے ہیں۔ وہ کائنات کو اضافہ پذیر سمجھتے ہیں اور اس پر زندہ، جاوید تمدن کی بنیاد استوار کرنے کے حامی ہیں، اسی لئے وہ اجتماعی عبادت یا دعا کے قائل ہیں اور اسے زیادہ مبنی پر صداقت و خلوص تصور کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حالت اجتماعی میں ایک عام انسان کی قوت ادراک بھی کہیں زیادہ تیز ہو جاتی ہے، اس کے ارادے اور عزم میں جو تحرک اجتماعی دعا کے نتیجے میں پیدا ہو سکتا ہے وہ تنہا اور الگ تھلگ رہنے سے ہرگز ممکن نہیں۔ اقبال فطرت کے علمی مشاہدے کو ویسا ہی عملی قرار دیتے ہیں جیسا کہ تلاش حقیقت میں صوفی سلوک اور عرفان کی منازل طے کرتا ہے۔ علمی تگ و دو کا قافلہ بھی بالآخر مشاہدہ، حق پر آ کر ٹھہرے گا۔ بصیرت عبادت کی طاقت اور قوت کے بغیر اخلاق و عادات میں تو ترفع پیدا کر دے گی مگر علمی بصیرت میں عبادت اور دعا کا امتزاج ہی وہ چیز ہے جو زندہ جاوید تمدن کی بنیاد بن سکتا ہے۔ تہذیب لو کی یہی محرومی ہے اور اس لئے بقول اقبال تہذیب مغرب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کر رہی ہے۔ اقبال کہتے ہیں مسلمانوں کے لئے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تا کہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے آگے قدم بڑھا سکے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ نفسیات اس راز کو آج تک دریافت نہیں کر پائی کہ آخر وہ کیا قوانین ہیں جن سے اجتماعی حالت میں انسان کی قوت احساس افزوں ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں تیسرے خطبہ میں انہوں نے یہ بھی کہا کہ

اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں ایک اجتماعی شان پیدا کر دی ہے، اور اس پر ہمیں خاص طور پر توجہ کرنی چاہیے۔ ذرا خیال کیجئے کہ روز مرہ کی صلوۃ باجماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجد حرام کے اردگرد مکہ معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں میں پھر جاتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اقامت صلوۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا فلسفہ کس کس

طرح سے وسیع سے وسیع تر کرایا ہے۔

دعا اپنے نتائج کے لئے تدبیر بھی چاہتی ہے گویا دوا بھی دعا کا باہمی گہرا تعلق ہے۔ تدبیر علم وعقل کی کارفرمائی اور ہماری کوشش و کاوش اپنی ذات پر اعتماد اور ذمہ داری کے احساس ہی کے اجتماع کا نام ہے، اور دعا اپنے اعماق حیات میں جذب ہو کر اپنے وجود اور ہستی کے حقیقی کرشمے یعنی ذات خداوندی سے ربط و اتصال ہے۔ جب یہ منزل انسان کو یا بالفاظ دیگر دعا کرنے والے کو نصیب ہو جاتی ہے تو قبولیت دعا کا مقام آ جاتا ہے۔ درحقیقت یہی وہ مقام ہے جسے خدا تعالیٰ نے۔

یزیدنی الخلق ما یشاء (فاطر: 1)

اللہ جس قدر چاہتا ہے زیادتی بخشتا ہے

کہا ہے، یہ وہ مرحلہ ہے جب انسان کن کے تخلیقی عمل میں شریک ہو کر فیکون کا حصہ بن جاتا ہے اور گویا کائنات اور اس کے حوادث میں ایک طرح سے اس کا عمل و دخل بھی ممکن ہو جاتا ہے جیسا کہ خود اقبال نے کہا ہے

نائب حق در جہاں بودن خوش است

بر عناصر حکمراں بودن خوش است

ان کے کلام میں خدائی میں مومن کے اسی عمل دخل کی طرف یہ اشارات بھی ملتے ہیں۔

تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

در رضائے اور رضائش گم شود

کیا عجب کہ قرآن نے جسے ،حق، کا نام دیا ہے وہ یہی انسان کی رضا یا انسان کے قول وفعل کا نتیجہ، دعا ہو قرآن کہتا ہے

وما خلقنا السموات والارض وما بینهما لعین وما خلقنهما الا

بالحق الکن اکثرھم لا یعلمون (دخان : 38,39)

اور انسانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ہم نے کھیل ہی کھیل میں تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے انہیں ایک دائمی مقصد کے لئے پیدا کیا تھا لیکن لوگوں میں سے اکثر اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں۔

دوسری جگہ قرآن نے اسے مزید واضح کیا ہے

ان فی خلق المسوات والارض واختلاف اللیل والنہار لا یاب لا ولی الباب۔ الذین یذکرون اللہ قیاما وقعدا و علی جنوبھم و یفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلا (آل عمران : 190,191)

اس میں کیا شک ہے کہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور گردش لیل ونہار میں دانش مندوں کے لئے بے شمار نشانات موجود ہیں۔ وہ دانش ور جو اٹھتے بیٹھتے اور پہلوؤں پر لیٹے، اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور اعتراف کرتے ہیں کہ خدایا تو نے اس عالم کو بے فائدہ اس لئے نہیں کیا۔

گویا دعا کے نتیجے میں غیر جامد کائنات میں وسعت کی گنجائش موجود ہے

یزید فی الخلق ما یشاء (ناطر : 1)

اللہ جس قدر چاہتا ہے زیادتی بخشتا ہے

قرآن نے یہ نظریہ باطل ٹھہرایا ہے کہ کائنات ایک بے حرکت یا ناقابل تغیر چیز ہے بلکہ بقول اقبال اس کے باطن میں ایک نئی آفرینش کا خواب پوشیدہ ہے

قل سبروا فی الارض فانظرا کیف بدء الحق ثم الل بنشی النشاۃ الاخرۃ(عنکبوت : 19)

تو کہہ ملک میں چلو پھرو، پھر دیکھو کہ اللہ نے مخلوق کی پیدائش کس طرح شروع کی تھی پھر موت کے بعد انہیں دوبارہ زندہ بھی کیا۔

انسانی آنکھ زمانے کی وسیع تر مگر خاموش روانی کا مشاھدہ شاید گردش لیل ونہار سے آگے کرنے سے قاصر ہے لیکن یہی گردش لیل ونہار کائنات کے پر اسرار اھتزاز کی طرف معنی خیز اشارہ ضرور ہے

یقلب اللہ الیل والنہار، ان فی ذلک لعبرۃ للا ولیٰ الاصار (نور: 32)

اللہ رات اور دن کو گردش میں رکھتا ہے۔ اس میں دانش وروں کے لئے بڑی عبرت ہے۔

درحقیقت یہ آیات الٰہی ہیں جن پر تفکر انسان کے لئے آن ذرائع کی تلاش آسان کر دیتا ہے جو تسخیر فطرت سے وابستہ ہیں یا جن سے تسخیر فطرت متعلق ہے

وسخر لکم الیل والنہار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذالک لایات لقوم یعقلون (نحل: 12)

اللہ نے دن رات اور چاند سورج کو تمہاری خدمت پر ماموکر رکھا ہے اور دوسرے تمام سیارے اور ستارے بھی اس کے حکم سے تمہاری خدمت پر متعین ہیں جو لوگ دانش ور ہیں ان کے لئے اس میں بے شمار نشانات ہیں

الم تر ان اللہ سخر لکم ما فی السموت وما فی الارض وابتغ علیکم نعمہ ظاھرۃ و باطنۃ (لقمان: 2)

کیا تم لوگوں نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور زمین میں ہے تمہاری خدمت پر لگا رکھا ہے۔ اور تمہارے لئے زمین میں ظاھری اور باطنی نعمتیں مسخر کر دی ہیں

اقبال اپنے پہلے خطبے علم اور مذہبی مشاہدات میں کہتے ہیں

جب انسان کے گردو پیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں تو وہ ان کو جیسی چاہے شکل دکھا سکتا ہے اور جس طرف چاہے موڑ سکتا ہے، لیکن اگر اس کا راستہ

روک لیں تو اسے یہ قدرت حاصل ہے کہ اپنے اعماق وجود میں اس سے بھی ایک وسیع تر عالمت یار کر لے۔ جہاں اس کو لا انتہا مسرت اور فیضان خاطر کے نئے نئے سرچشمے مل جاتے ہیں، اس کی زندگی میں آرام ہی آرام ہیں اور اس کا وجود برگ گل سے بھی نازک ہے۔ اس کے باوجود حقیقت کی کوئی شکل ایسی طاقت ور ایسی ولولہ خیز اور حسین وجمیل نہیں جیسی روح انسانی لہذا با اعتبار اپنی کنہ کے جیسا کہ قرآن مجید کا ارشاد ہے انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے ایک صعودی روح جو اپنے عروج وارتقاء میں ایک مرتبہ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے

فلا اقسم باشفق والیل وما وسق والقمر اذا اتسق لقمر کبن طبقا عن طبق (انشقاق : 20-18)

اوران کے خیال کے بطاان کے طور پر ہم شفق کو بطور ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اور رات کو بھی اور اسے بھی جسے وہ سمیٹ لیتی ہے۔ اور چاند کو بھی جب وہ تیرھویں کا ہو جائے تم ضرور مزید درجہ بدرجہ ان حالتوں کو پہنچو گے۔

انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرو پیش موجود ہے اور اپنی، علی ہذا القیاس کائنات کی تقدیر خود مشکل کرے وہیں اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی خواہش کے مطابق ڈھال کر اس لحظہ بلحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیرو ما بانفسھم (رعس :12)

خدا کسی قوم قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت آپ بدل نہیں لیتا لیکن اگر وہ پہل نہیں کرتا اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا، ل زندگی کی بڑھتی ہوئی رو کا کوئی تقاضا اپنے اندرون ذات میں محسوس نہیں

کرتا،تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ گر کر بے جان مادے کی سطح پر جا پہنچتا ہے۔اس کی زندگی اور علی ہذا القیاس پے در پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ استوار کرے جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے۔

یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جو نفوس و اقوام یا تو دعا کی قائل ہی نہیں یا اس کے ذکر سے غافل ہیں یا سرے سے دھریہ ہیں اور انہوں نے مادیت کے زیر اثر عبودیت اور ربوبیت کے رشتہ کو منقطع کر دیا ہے پھر ان کو دعا یا عبادت کے بغیر مثبت نتائج کس لئے حاصل ہو جاتے ہیں؟ اس کا جواب اگرچہ کائنات کی اضافہ پذیری میں مضمر ہے اور یزید فی الحق ما یشاء میں ہر ایک کے لئے خدا کی ربوبیت کا اعلان ہے،تاہم قرآن یہ بھی تو کہتا ہے کہ

من کان یرید حرث الاخرۃ نزدہ فی حرثہ ومن کان یرید حرث الدنیا نوتیہ منہا وما لہ فی الاخرۃ من نصیب (شوریٰ :2)

جو کوئی آخرت کی کھیتی چاہتا ہے ہم اس کی آخرت کی کھیتی کو اس کے لئے بڑھاتے ہیں اور جو کوئی اس دنیا کی کھیتی چاہتا ہے ہم اس کو اس دنیا کی کھیتی سے حصہ دے دیتے ہیں (اسے متاع دنیاوی مل جاتی ہے)مگر آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں رہتا۔

بغیر دعا اور عبادت کے بندوں کو خدا کی یہ عطا اس کی صفت ربوبیت کا مظہر ہے

من کان یرید العاجلۃ عجلنا لہ منہا ما نشاء من نرید ثم جعلنا لہ جہنم یصلہا مذموما مدحورا ومن اراد الاخرۃ وسعیٰ لہا سعیہا وھو مومن فاؤلئک کان سعیہم مشکورا کلا نمد ھولاء وھولاء من وما کان عطاء ربک محظورا (بنی اسرائیل : 21-19)

جو شخص صرف دنیا کا خواہاں ہو۔ہم ایسے لوگوں میں سے جسے چاہتے ہیں اس

دنیا میں کچھ دنیاوی فائدہ عطا کر دیتے ہیں۔ پھر اس کے لئے جہنم کا عذاب مقرر کر دیتے ہیں۔ جس میں وہ مذمت کیا گیا اور دھتکارا گیا بن کر داخل ہو جاتا ہے، اور جو آخرت کے حصول کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے لئے کما حقہ کوشش کرتا ہے ایسے حال میں کہ وہ ایمان لانے والا ہوتا ہے۔ خدا ایسوں کی کوشش کی قدر کرے گا۔ ہم دونوں قسم کے انسانوں کی مدد کرتے ہیں جو میرے رب کی عطا کی وجہ سے رد نہیں کی جاتی۔

اس آیت سے یہ مضمون اخذ ہوتا ہے کہ خدا انسانوں کی دنیا کے اندر کوشش و کاوش کو جس کے لئے اور جس حد تک چاہتا ہے بار آور کرتا ہے ان کوششوں کی وجہ سے نہیں دیتا کیونکہ ربوبیت کے تقاضوں میں یہ بھی شامل ہے کہ انسانوں کی کوششوں کو بھی ان کی نیت کا پھل دیا جائے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو ایمان کا معاملہ اسی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ کفر کی موجودگی کا ملال بھی باقی نہیں رہتا خدا کی مشیت اس قسم کی ہے کہ دونوں قسم کے انسانوں کو فائدہ پہنچاتی ہے اگر چہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا

من کان یرید حواۃ الدنیا و زینتھا نوف الیھم اعمالھم فیھما وھم فیھما لا یبخسون اولائک الذین لیس لھم فی الاخرۃ الا النار و حبط ما ضعوا فیھا و باطل ما کا نو یعلمون (بقرۃ)

جو کوئی چاہتا ہے دنیاوی زندگی کی آسائش اور اس کی زینت ہم انہیں ان کے اعمال کا بدلہ اسی زندگی میں پورا دیں گے۔ اور اس میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی مگر وہ لوگ ایسے ہوں گے کہ آخرت میں ان کے لئے سوائے آگ کے اور کچھ نہیں ہوگا کیونکہ جو کچھ انہوں نے اس دنیا کی زندگی میں کیا تھا وہ ضائع ہو چکا ہوگا اور ان کے سب اعمال بے بنیاد ثابت ہوں گے۔ جس مقصد کے لئے انہوں نے اعمال کئے تھے وہ ان کو یہاں مل چکا۔ آخر زندگی کے لئے کچھ باقی نہ رہا۔

گویا خدا کی صفت ربوبیت اپنے عمومی معنوں میں مادی فوائد تو ہر انسان کو

پہنچاتی ہے مگر مادی کے علاوہ روحانی فوائد صرف اسلام کے واسطے سے ملتے ہیں اور اسلام کی یہی وہ بنیادی اور درست تعلیم ہے جو دنیا کے ہر پیغمبر نے اپنی قوم کے سامنے رکھی۔

فمن الناس من یقوم ربنا اتنا فی الدنیا ما لہ فی الاخرۃ من خلاف و منھم من یقول ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار. اولائک لھم نصیب مما کسبو واللہ سریع الحساب (بقرہ:25)

لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں اس دنیا میں دے اور ان کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی اچھی چیزیں دے اور آخرت میں بھی ہمیں آگ کے عذاب سے بچا ان کے لئے حصہ ہے اس سے جو کمایا انہوں نے اور خدا جلد حساب لینے والا ہے۔

ان تمام آیات سے یہ ظاہر ہے کہ خدا تعالی انسانوں کی سعی وعمل کا ضرور لحاظ کرتا ہے اور اس میں ایمان یا کفر کا کوئی امتیاز نہیں انسان کی کوشش اگر فقط دنیاوی امور تک محدود ہے تو اسے دنیا مل جاتی ہے مگر یہ شخص روحانی اور اخلاق متاع کھو بیٹھتا ہے اور خدا کی دی ہوئی دولت سے اپنا جہنم آپ پیدا کرتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تادم مرگ اسے یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ مرنے کے بعد اس کے ساتھ کیا ہوگا دعا سے مستغنی انسانوں کے دلوں کے نیچے جیتے جی جہنم بھڑکتی رہتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ دعا اچھے نتائج کے ساتھ انسان کی روحانی تربیت کا سامان بھی ہے، اور انسانی عقل کی تربیت کرکے اسے متاع اور وسیلے تک سے بحسن پہنچا دیتی ہے۔ جو عام حالات میں انسان کی پہنچ سے باہر ہوتے ہیں اور انسان کے اندر بے پناہ امید اور حوصلہ کا باعث بنتی ہے، انسان کا عزم راسخ ہوجاتا ہے اور وہ خدا کی مدد

پر بھروسا کرتے ہوئے کسی کام کو بھی اپنے لئے مشکل نہیں سمجھتا اس میں سراسر انسان کی اپنی فلاح کے سامان ہیں، ورنہ خدا تعالیٰ تو انسان کے اس رویے سے بے نیاز ہے انسان کی دعا سے فائدہ نہ اٹھانا خود اس کے لئے عذاب کا موجب بن سکتا ہے

قل ما یعبئو بکم ربی لولا دعاء کم لقدر کذبتم فسوف یکون لزاما (فرقان : آیت آخرہ)

تو ان سے کہہ دے کہ میرے رب کو تمہاری کیا پروا ہے تمہاری طرف سے دعا نہ کی جائے پس جب تم نے اس حقیقت کو جھٹلا دیا تو یہ مستقل عذاب بن کر تمہارے ساتھ چمٹ جائے گی۔

دعا انسانی تدبیر کو صائب بناتی ہے اور مطلوبہ امور کی طرف نہ صرف رہنمائی کرتی ہے بلکہ اس راہ میں پیش آنے والی تمام مشکلات کو دور کر کے اچھے نتائج کے حصول کی وجہ بن جاتی ہے تاہم قبولیت دعا سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ دعا عینہ اسی شکل میں قبولیت کا درجہ حاصل کرتی ہے جس رنگ میں وہ کی جائے۔ یہ قبولیت خدا کی مرضی کے مطابق ہوگی وہ جس قدر چاہے گا قبول کرے گا، وہ اگر چاہے گا تو اس کی قبولیت کو کسی اور شکل میں تبدیل کر سکتا ہے۔ خدا نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے دوسرے خداؤں کے مقابلے میں اپنا یہی امتیاز پیش کیا ہے۔

ھل یسمعو نکم اذا تدعون او ینفعو نکم او تضرون (نبیاء)

کیا وہ تمہاری دعا سنتے ہیں جب تم انہیں پکارتے ہو یا تمہیں کوئی نفع دے سکتے ہیں یا کوئی نقصان پہنچا سکتے ہیں

مگر خدا تعالیٰ کی قوتوں کا اندازہ انسان نے بہت کم لگایا ہے وہ خود کہتا ہے

ما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعا قبضہ یوم القیامۃ والسمارات مطویات یمینہ سجنہ و تعالیٰ عما یشرکون (زمر)

ان لوگوں نے خدا کی صفات کا صحیح اندازہ نہیں لگایا۔ حالانکہ قیامت کے دن

زمین کی ساری اس کے کامل تصرف میں ہو گی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے وہ ذات پاک ہے اور شرکانہ عقائد سے بہت بالا ہے۔

و اللہ غالب علی آخرہ و لکن اکثر الناس لا یعلمون (یوسف)

اللہ اپنی بات کو پورا کرنے پر کامل قدرت رکھتا ہے مگر اکثریت اس حقیقت سے واقف نہیں۔

کائنات میں اضافہ بے شک و شبہ خدا تعالیٰ کے اختیار میں ہے مگر انسان کی خواہش اور آرزو بھی بشکل دعا اس اختیار میں شامل ہے، مگر اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ ہم سعی و تدبیر سے دستکش ہو جائیں اور عمل و اقدام کو کوئی وقعت نہ دیں۔

ویستجیب الین آمنو عملو الصالحات و یزیدھم من فضلہ (شوریٰ :28)

خدا ان کی دعائیں قبول کرتا ہے جو ایمان لاتے ہیں اور اعمال صالحہ بجا لاتے ہیں اور اللہ اپنے فضل سے ان کی دعاؤں سے بڑھ کر انہیں دیتا ہے۔ دعا کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ ہم توقعات و امکانات کے پابند ہو کر رہ جائیں اور قوت عمل کو ترک کر دینے کے باوجود ہمیشہ مثبت نتائج کی امید رکھیں۔ دعا کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ کائنات تو پہلے سے بنی ہوئی مصنوع ہے جس میں فقط علت و معلول کی کارفرمائی ہے اور یہاں حوادث کی ایک ایسی ترتیب ہے جس میں رد و بدل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں دعا کی حیثیت سوائے تسکین قلب کی ایک صورت کے اور کچھ بھی نہیں رہ جاتی۔ اس اعتبار سے دعا کے باب میں سر سید احمد خان اور مرزا غلام احمد دونوں کے دعاوی اقبال کے نزدیک بجا طور پر افراط و تفریط کا شکار ہیں۔ دعا کا اصل مفہوم یہ ہے کہ حصول مقاصد کے لئے انسان اپنے خدا کے احکام کے مطابق اسباب اور ذرائع فراہم کرے، اور منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے پوری قوت عمل میں لائے اور دل کی گہرائیوں سے اس بات پر ایمان رکھے کہ

افوض امری الی اللہ ان اللہ بصیر بالعباد (:)

واقعہ یہ ہے کہ علت ومعلول اورحوادث کی ترتیب کا تعلق صرف انسان کی خارجی دنیا ہی سے نہیں بلکہ انسانی ذہن سے بھی ہے اورانسان کا باطن ایک ایسی صورت حال ہے جو علت ومعلول سے کوئی واسطہ نہیں رکھتی قرآن کا ارشاد ہے

وان الی ربک المنتھیٰ (نجم:43)

اور بے شک آخری فیصلہ تیرے رب ہی کے اختیار میں ہے۔

اس آیت میں خدا نے اپنی ہستی کے ثبوت میں اس بات کا بطور دلیل پیش کیا ہے کہ عالم موجودات میں جو علل ومعلولات کا سلسلہ مربوط نظر آتا ہے اس کی آخرت علت خدا کی ذات ہے، کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اس محدود دنیا میں علل ومعلولات کا سلسلہ غیر محدود ہوا سے کہیں تو جا کر ختم ہونا ہے یہی آخرت علت خدا کی ذات ہے خدا کی ذات منتہی بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔

ھو الامل والاحز والظاھر والباطن وھو بکل شئی علیم (حدید:3)

وہی اول وآخر وظاھر وباطن ہے اور وہ ہر چیز سے آگاہ ہے۔

خدا تعالی کا علت العلل ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ خود تو کوئی تغیر وتبدل قبول نہ کرے لیکن انسان کے ساتھ اپنے رشتہ ربوبیت کی تصدیق وتشویش کے لئے ان کی پکار کا جواب یوں دے کہ حوادث کی ترتیب بدل جائے اگر چہ یہ تبدیلی اس کی سنعت کی تبدیلی کے مترادف ہرگز نہ ہوگی کیونکہ یہ بھی تو ہے کہ:

کل یوم ھو فی شان (رحمان :29)

وہ ہر ان ایک نئی حالت میں ہوتا ہے

اور اس سے مراد بھی یہی ہے کہ خدا کا کائنات کے لئے ہر لحظہ نئی شان سے ربوبیت کرنا فقط انسان کی خاطر ہے تا کہ انسان خلافت اللہ کی برکت سے نہ صرف

موجودات عالم پر حکومت کرے بلکہ عالم موجودات میں متصرف ہو کر خدا کی ہر لحظہ نئی شان کا مظہر بنے۔

8 فروری 1938 کی گفتگو میں اعمال کے بارے میں اقبال کی رائے یہ تھی کہ نیک عمل کبھی ضائع نہیں جاتا یہ خیال غلط ہے کہ اس کا اجر صرف آئندہ زندگی میں ملتا ہے۔

و ما تقدموا لا نفسکم من حبر نجد وہ عندا اللہ

کے ساتھ یہ ارشاد باری بھی قرآن مجید میں موجود ہے

ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین (توبہ: 120)

اللہ احسان کرنے والوں کا صلہ ضائع نہیں کرتا

عبادت یا دعا بھی اعمال صالحہ میں سے ایک عمل ہے اگرچہ اس کا تعلق انسان کے باطن اور ضمیر سے ہے۔ قرآن تو اس معاملے میں اصولاً کسی خاص سمت کی طرف منہ کرنے کا بھی قائل نہیں

و اللہ المشرق و المغرب فاینما تو لو فثم وجہ اللہ (بقرۃ :110)

مشرق و جنوب اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے تم جدھر بھی رخ کرو گے ادھر کی توجہ کو پاؤ گے

لیس البر ان تولو وجوھکم قبل المشرق والمغرب (بقرۃ: 177)

تمہارا مشرق و جنوب کی طرف منہ پھیرنا کوئی بڑی نیکی نہیں

تاہم اقبال نے عبادت کی غرض سے ایک خاص سمت کے انتخاب کے لئے تیسرے خطبے میں بڑی خوبصورت دلیل دی ہے وہ کہتے ہیں

اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ جسم کی وضع بھی ان عوامل میں سے ایک ہے جن سے ذہن کی روش متعین ہوتی ہے لہٰذا اسلام نے عبادت کے لئے ایک

مخصوص سمت انتخاب کی تو محض اس لئے کہ جماعت کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات کارفرما ہوں بعینہ جس طرح اس کی ظاہری شکل سے مساوات اجتماعی کی حس بیدار ہوتی اور پرورش پاتی ہے، کیونکہ صلوۃ بالجماعت سے مقصود ہی یہ ہے کہ شرکاء نے جماعت میں اپنے مرتبہ و مقام یا نسلی حیثیت کا کوئی احساس باقی نہ رہے، مثلاً یوں ہی سوچئے کہ جنوبی ہندوستان کا وہ برھمن جا کو اپنے شرف ذات کا غرہ ہے اگر ہر روز ایک اچھوت کے پہلو بہ پہلو کھڑا ہونے لگے تو ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے کیسا زبردست انقلاب رونما ہو جائے گا۔ نوع انساں ایک ہے اس لئے کہ وہ محیط ہر کل ذات جس نے ہر شے کو اپنے دامن میں سمیٹ رکھا ہے جو ہر انا کی خالق اور اس کا سہارا ہے ایک ہے۔

اقبال کہتے ہیں اگر مسلمان عبادت اور دعا کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ مثبت نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اپنے اس ادارے کو اجتماعی شکل دینا ہو گی کیونکہ صرف وہی عبادت خلوص اور صداقت پر مبنی ہوتی ہے جس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہو، اگر چہ دعا انفرادی ہو یا اجتماعی بہر حال انسانی ضمیر کی اس حد درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ دعا اور عبادت کے دوران ہی میں دراصل انسان کو اثبات ذات کا وہ لمحہ بھی نصیب ہوتا ہے جس میں انسان نہ صرف اپنی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جاتا ہے بلکہ اس کو یہ تنبیہ بھی ہوتی ہے کہ کائنات میں اس کا مقام واقعی ایک فعال عنصر کا ہے اقبال کے الفاظ میں یہ وجہ ہے کہ نفس انسانی کی اس روش کے پیش نظر جو دعا میں اختیار کی جاتی ہے اسلام نے صلوۃ میں نفی و اثبات دونوں کی رعایت کو ملحوظ رکھا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کے فلسفہ حیات میں فرد کی حیثیت ملت کے مقابلے میں کچھ نہیں، فرد کو بہر حال اپنی خودی کے استحکام کے بعد ملت کے اندر جذب ہو جانا ہے، اس لئے قرآن فرد کے لئے یہی تجویز کرتا ہے کہ وہ اجتماعی مصالح اور مفاد کو

پیش نظر رکھتے ہوئے یہی تجویز کرتا ہے کہ وہ اجتماعی مصالح اور مفاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے دعا مانگے اور اجتماعی خیر و بہبود کا لحاظ رکھے۔ شاید اسی لئے قرآن کی دعاؤں کی انفرادی ہونے کی بجائے ہر جگہ اجتماعی ہے اس لئے قرآن دعاؤں کا آغاز بھی ربنا سے ہوتا ہے۔

خطبہ چہارم بعنوان (خودی، جبر وقدر اور حیات بعد الممات میں ایک ضمنی بحث میں اقبال کہتے ہیں کہ اوقات صلوۃ کی تعین بھی جو قرآن مجید کے نزدیک خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب لا کر اسے اپنی ذات پر قابو یا محاسبہ نفس حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے اس مقصد کے پیش نظر کی گئی ہے کہ ہم نیند اور کسب معاش کے ایسے اثرات سے محفوظ رہیں جن سے انسان کی زندگی ایک کل کی صورت اختیار کر لیتی ہے اقبال کے الفاظ میں

دعا یا صلوۃ سے اسلام کی غرض یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کے بجائے آزادی اور اختیار کو اپنائے۔

صلوۃ با جماعت پر اسلامی معاشرے میں اسی لئے شروع سے زور دیا جاتا رہا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ مراقبات ذکر و فکر کے نتیجے میں جماعتی مصالح مجروح ہوں۔ اقبال نے خطبہ ہفتم کیا مذہب کا امکان ہے؟ میں اس نقطہ نظر کو پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ شاید اسی لئے اسلامی صلوۃ میں موسیقی کی امیزش برداشت نہیں کی گئی تا کہ مشاہدہ روحانی میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پائے۔ یہ کہتے ہوئے غالباً اقبال کے ذہن میں قرآن کے یہ ارشادات ہیں کہ

ادعوا ربکم تصرعا و خفیة انه لا یحب المعتدین (اعراف : 51)

تم اپنے رب کو گڑ گڑا کر بھی اور آہستگی سے بھی پکارو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

قد افلح المومنون الذین هم عی صلواتهم خاشمون

(مومنون:1)

وہ اپنی مراد کو پا گئے جو اپنی عبادات میں خشوع وخضوع اختیار کرتے ہیں۔ ان کی نمازیں خشک اور بے مغز نہیں ہوتیں۔ بلکہ وہ اسے اپنے آنسوؤں سے تر کرتے ہیں اور ان میں ایک روح پیدا کر دیتے ہیں۔

اقبال اپنی بحث کو سمیٹ کر بالآخر اس نقطے پر لانے میں کامیاب ہو گئے کہ اسلام میں صلوۃ یا جماعت حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدرو قیمت اس سے کہیں زیادہ ہے۔ صلوۃ اجتماعی سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار واقعی ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔

اقبال انسان کو ایک جہان امکان سمجھتے ہیں جیسا کہ قرآنی ارشادات سے واضح ہوتا ہے کہ انسان غیر متناہی ترقیات کے لئے تخلیق کیا گیا ہے اس کی استعداد اعلیٰ سے اعلیٰ تر ہے اور اپنی غیر معمولی صفات کی وجہ سے اسے تمام مخدوقات پر فضیلت حاصل ہے

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (النبین:4)

یقیناً ہم نے انسان کو معذور ترین شکل میں پیدا کیا

ولقد کرمنا بنی آدم (بنی اسرائیل:74)

ہم نے بنی نوع انسان کو بہت شرف بخشا ہے

ھو الذی جعلکم خلئیف فی الارض (فاطر:39)

اللہ ہی ہے جس نے تمہیں دنیا میں اپنا بھی شکل انسانی میں سے پہلوں کا نائب بنایا۔

دسخر لکم ما فی السماوات وما فی الارض جمیعاً منہ

(جاثیہ: 13)

آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب کچھ اس نے تمہارے لئے مسخر کر رکھا ہے۔

خدا نے انسان کو اپنی نیابت اسی لئے بخشی ہے کہ وہ انسان کی صفات حسنہ کو ظاہر کرے تاکہ انسان اپنی سعی وعمل اور محنت شاقہ سے ایک نیا جہان معنی آباد کرے، جو اس بات کی دلیل ہو کہ انسان واقعی متصف بصفات الہیہ ہے اور کائنات کو اپنے تصرف میں لاکر اوج کمال تک پہنچانا اس کے فرائض میں شامل ہے۔انہیں لامتناہی ترقیات کے حصول اور جہان امکان کی دریافت کے لئے انسان کو دعا کا حربہ اور قوت موثرہ عطا ہوئی ہے عقلی معرفت صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اعانت کی ضرورت محسوس کراتی ہے، خدا سے تعلق پیدا کرنے کا باعث نہیں بنتی۔کامل معرفت صرف ایمان سے نصیب ہوتی ہے جس کی لازمی شرط عالمین کی تخلیق پر غور وفکر ہے۔ یہ ایک طرح کی روحانی مسافت ہے۔ جو انسان کو خدا تک طے کرنا پڑتی ہے یہی قرآن کی زبانی میں صراط مستقیم ہے۔اقبال جسے صلوۃ بالجماعت کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کو تخلقو ا باخلاق اللہ کے ارشاد نبوی کے تحت چار صفات اپنے اندر پیدا کرنا ہیں ربوبیت، رحمانیت، رحیمیت اور مالکیت، معاشرے میں خدا کی مخلوق سے محض خدا کی رضا کی خاطر اپنی صفات کے مطابق انسان کا سلوک عبادت کہلاتا ہے۔یہ تمام صفات یا خدا تعالیٰ کے فیوض محنت اور دعا سے وابستہ ہیں۔محنت یہ ہے کہ انسان صفات الٰہی کے مطابق بھرپور اور باعمل زندگی گزارنے کی کوشش کرے اور دعا یہ ہے کہ انسان خدا کی قدرتوں پر کامل یقین رکھتے ہوئے خدا کی صفات کا مظہر بننے کے لئے اس کا فیض طلب کرے۔یہاں دعا ایک ایسا عمل ثابت ہوتی ہے جو بے شک پیش آنے والے واقعہ کو روک تو نہ سکے لیکن انسان کے اندر ایک ایسی کیفیت پیدا کردے جو انسان پر منفی اثرات مرتب ہی نہ ہونے دے اس کے برعکس

ایک نئی صحت مند تبدیلی پیدا کر دے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے

تری دعا سے قضا تو نہیں بدل سکتی

مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے

یہی انعمت علیھم کا مقام ہے اور یہی دعا اور عبادت کا اصل مفہوم ہے۔

کتابیات

1. تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ترجمہ سید نذیر نیازی

2. نفسیات واردات روحانی ولیم جیمز ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

3. الدعا والاستجابہ سید احمد خان

4. برکات الدعا مرزا غلام احمد

5. ایام الصلح مرزا غلام احمد

6. مضامین سرسید مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی

7. فصوص الحکم محی الدین ابن عربی

8. فتوحات مکہ محی الدین ابن عربی

9. مقدمہ ابن خلدون

10. اقبال کے حضور سید نذیر نیازی
(نشستیں اور گفتگوئیں)

11. العقیدۃ الصغریٰ محی الدین ابن عربی

12. Islam and the arabs Prof. Rom Landau

فلسفہ اور الہام و کشف

محمد ابو عمر عبد الشکور

غور و فکر کے لئے محدود و لامحدود و دو ذریعے موجود ہیں۔ غیب و شہادت اور ظاہر و باطن کو عقل تسلیم کرتی ہے لیکن فلسفہ نے جو نظامات فکر مرتب و مدون کئے ان میں اس امر کو تسلیم کیا ہے اور اس پر اس کو بلا کسی استدلال کے اصرار ہے کہ حصول علم کے ذریعے صرف حواس خمسہ ہی ہیں اور ان کے علاوہ کوئی اور ذریعہ نہیں۔ اس لئے صرف وہی علم، علم کہلانے کا مستحق ہے جو حواس خمسہ سے ہم تک پہنچے اور اسی پر ہم یقین کر سکتے ہیں۔ اور کسی واسطے اور ذریعے سے ہم کو یقین حاصل نہیں ہو سکتا لیکن خود حواس خمسہ یقین کامل کی تعریف کا تعین نہیں کرتے۔

لامحدود کے تسلیم کرنے میں عقلی استدلالات تین قسم کے ہیں۔ اول علت کونی دوئم علت غائی اور سوئم علت وجودی۔ پہلے دو کے ذریعوں کو محدود تک رسائی نہیں بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ لامحدودبت کو جاری رہنا چاہیے۔ یہ کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ وہ اس طرح کہ ہر معلول کی ایک علت ہے اور ہر علت کے لئے کوئی اور دوسری علت۔ اسی طرح یہ لامتناہی سلسلہ جاری رہے گا۔ ختم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے لامحدودیت ہمیشہ سے قائم ہے۔ اسی طرح ہر معلول مستقبل کے لئے علت ہے اور یہ معلولات اپنی فعلیتوں میں ختم نہیں ہوں گے۔ یعنی مستقبل میں بھی لامحدودیت ہو گی درمیانی تمام تعینات توانائی اور حرکات و سکنات اور اشکال ہیں اور ان سے مخصوص صفات و خواص کا اظہار ہوتا ہے جن سے دوسرے تعینات استفادہ کرتے اور دوسروں کے لئے مفید بنتے ہیں یعنی مجرد توانائی کے ساتھ ساتھ چند خواص و صفات کا بھی وجود پایا جاتا ہے۔ اور یہ جداگانہ فعلیتیں مختلف نوعیتوں کی ہوتی ہیں جن سے کائنات میں حیات کی پیدائش اور پھر اس حیات کا ارتقاء جاری ہے۔ لیکن اس کل نظام میں غایات و مقاصد موجود ہیں۔ جن کی وجہ سے اس تمام کائنات و

حیات کا ارتقاء ایک خاص سمت میں ہے۔ اور یہ نظام مسحود و مسخر و مغلوب اور محکوم ہوتا ہے۔ اور انسان کی انا ہی ہے جو اس کو مسخر کر رہی ہے۔ فلسفیانہ نظامات میں اس قسم کی مرکزیت کے قیام کو علت غائی کہا جاتا ہے۔ لیکن تمام فلسفیانہ نظامات اس کائنات و حیات کے تسلسل میں جب انا ء انسانی کے مقام پر پہنچتے ہیں تو ان کی فکر کی دوڑ ختم ہو جاتی ہے اور خود فلسفہ اس کائنات و حیات کے مقصود انسانی انا پر پہنچ کر اس وحدت آشنائی پر ختم ہو جاتا ہے۔ اور پھر انسانی کثرت تخلیق کے مسائل میں الجھ کر انسانی عالم کی توحید یا غایت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور طبعی فلسفہ اپنا نام تبدیل کر کے مابعد الطبیعی فلسفہ کہلاتا ہے اور خود فکر کا ارتقا ہو جاتا ہے۔ اس مابعد الطبیعی فلسفہ میں انسانی انا کے اقدار میں اس کی حیات ابدی و حیات عارضی اور حیوانی سطح حیات سے انسانی حیات کا امتیاز معرض بحث میں آ جاتا ہے۔ تو فلسفیانہ فکر کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ وہ عالم انسانی کے ان پیچیدہ مسائل کو حل کرے جو اس کی عمرانیات تمدن و تاریخ سے پیدا ہو کر افراد اور اقوام کو مضطرب و پریشان رکھتے ہیں۔

اس منزل پر پہنچ کر پھر فکر کا رخ بدل جاتا ہے اور وہ یہ سوچنے اور اس پر غور کرنے کے لئے مجبور ہوتی ہے، اور تخیل، تصور، التفات، ارادہ سے کام لے کر ایک دوسری راہ پر چل پڑتی ہے کہ شاید اس راستہ سے وہ حیات ابدی تک پہنچ جائے۔ تاریخ انسانی میں اقوام اور ان کے معاشروں کی داغ بیل میں کچھ ایسے حقائق پوشیدہ ہیں کہ افلاطون یہ کہنے پر مجبور ہوا اور اپنے استاد سقراط کے نظریہ فکر سے انحراف کرتے ہوئے اس نظریہ فکر کو پیش کیا تھا کہ طبیعات کی راہ سے حاصل شدہ علم کے لئے ایک اور راہ عوام اور ان کے رسم و رواج کے عقب میں پائی جاتی ہے اور اس کے ذریعہ سے ہم کسی اخلاقیات کے جامع اصول اور دستور و آئین کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اس طرح افلاطون نے علم کا دوسرا ذریعہ علم طبیعات کے علاوہ انسانی تمدن و تہذیب اور علم تاریخ کو قرار دے دیا تھا اس کے نظام فکر نے اس راہ پر تصورات سے کام لیا۔

اگرچہ افلاطون کے زمانہ میں بھی عالم نبوت ووحی کا چرچا اور شہرت موجود تھی۔ لیکن اس نے اس طرف التفات نہیں کیا بلکہ معاشروں ہی کے تجربات ومشاہدات پر زور دیا جن کے حقائق دریافت کرنے کے لئے اس نے فکر کے رخ کو بدل دیا۔ وہ عالم طبیعات کے بجائے تمدن حیاتیاتی عالم یعنی ایک مابعد الطبیعاتی عالم تھا۔ اس کی فکر اور اس کے حواس خمسہ ہی محدود معاملات کا مشاہدہ وتجربہ کرنے کے لئے کام آرہے تھے۔ لیکن تخیل، تصور، حافظہ، میلانات، ارادہ میں عالم طبیعات کی بجائے عالم تمدن وسیاست اس کا مطمح نظر اور موضوع فکر تھا اور اس نے اخلاقیات کے لئے تصورات کو اہمیت دی، اور عقول عشرہ کا ایک مکمل نظام دنیا کے روا رد جس میں ارض وسماوات اور ان کے مابین تعلقات سے انسانی اخلاقیات اور اس کی حیات کو متعین کرنے کی کوشش کی، اور روح میں عقل اور معقولات عشرہ کے مقام کو پیش کیا۔ اس کائنات میں انسانی مقام ومرتبہ کو اعلیٰ ترین ثابت کیا لیکن کائنات سے علیحدہ ہی کو انسان کی دائمی مسرتوں کا ذریعہ قرار دیا۔ اس کے نتیجہ میں عالم طبیعات کے وہ تمام تحقیقات جو حکمائے یونان نے اس سے قبل انجام دیئے تھے اس کی تعلیمات کی اثر اندازیوں سے قوم نے اس طبیعاتی رخ پر فکر کی جدوجہد کو کم کر دیا جس کے نتیجہ میں تسخیری کام کمزور ہو گئے اور رفتہ رفتہ فکر کے ایک رخ کے کمزور ہونے سے ساری قوم پر کمزور طاری ہوتی چلی گئی اور اس کا ظاہر روبہ زوال ہوتا ہوا دنیا میں کمزور ہوتا چلا گیا۔ لیکن حکمائے یونان کے مختلف نظام فکر باقی رہے۔ اور ان انسانوں کو جو ان نظامات فکر پر غور وخوض کرتے ہیں اسی قسم کی زندگی تسخیر کائنات یا استحکام تمدن کے لئے حاصل ہوتی ہے۔ ان تمام پہلوؤں کے مشاہدہ وتجربہ سے پھر اس امر کا اظہار ہوا کہ تمام رخوں پر فکر انسانی کو جاری رہنا چاہیے۔ لیکن ان تمام طریقوں سے انسانی ابدی حیات کے حصول کے مسئلہ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور نہ خدا اور آخرت کا کوئی تصور پیدا ہوتا ہے۔

عالم فطرت و عالم تاریخ کے بعد تیسرا عالم ہمارے فکر کا محل و مقام نبوت و وحی ہو سکتا ہے جو عوام کی اکثریت کے اعتقاد میں شامل ہے اور جن پر تقلیدی طور پر ہر قوم کی اکثریت عمل کرتی چلی آتی ہے۔

عالم نبوت اور وحی بھی ایک عرصہ دراز سے فکر کا موضوع بنا ہوا ہے جس کو ہم الہیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہر فکری و عملی دائرہ کی یہ خصوصیت بھی نفسیاتی طور پر یوں ظاہر ہوتی ہے کہ ہر علم و فن کے علمبردار اپنے آپ کو دوسروں پر ترجیح دیتے اور اپنی بقاء کا سامان کرتے ہیں۔ اس طرح گویا علوم کے منکشف ہونے کے ساتھ ہر قسم کے دائروں میں یہ تصور، تخیل، فکر، التفات و ارادہ خاص نوعیت سے اپنی زندگی کو باقی رکھتے ہیں اور نفس انسانی خود بخود حیوانی سطح سے بلند ہو کر تحقیقی اور ذوقی دائرہ میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنی جان و مال کو اس تحقیقی مقصد کے حصول میں قربان کر دیتا ہے۔ ان تصورات و تخیلات اور التفات و ارادوں سے مختلف قوموں میں اجتماعی نفس کی تشکیل ہوتی ہے اور حیوانی نفس ادنیٰ اس راہ پر چل کر اس حیوانی نفس کی تشکیل ہوتی ہے اور حیوانی نفس اس راہ پر چل کر اس حیوانی نفس کی قربانی کرتا ہوا اپنے نفس کی حیوانی نوعیت کو بدلتا رہتا ہے اور حیوانی سطح کے طبعی خیر و شر کو اس منزل پر کوئی اہمیت نہیں دیتا اور خاطر میں نہیں لاتا۔

ہر دور میں پیدا ہونے والی نسل، ہر قوم، ابتدائی حیوانی حیات کو لئے ہوئے پیدا ہوتی ہے، اور ساتھ ہی انسانی کامل فطرت اور عقل و شعور بھی اس میں خوابیدہ اور بالقویٰ موجود ہوتے ہیں، لیکن ہر قوم اپنے اپنے نظریہ کے تحت نئی نسل کے ذہن کو اسی تصور و تخیل و فکر و ارادہ پر ڈھال لیتے ہیں جو ان کے پیش نظر ہوتا ہے اور اس میں اس قدر شدت ہوتی ہے کہ اقوام عالم کی اکثریت اسی پر گامزن ہے۔ لیکن ہر ابھرنے والی نسل کا ہر فرد اس ماحول کی اثر اندازیوں اور مکمل تسلط کے باوجود داخلی حیثیت سے طبعی خیر و شر اور اخلاقی خیر و شر کے تضادات سے ان تمام نظامات کو خارج

اوران کی اثر اندازیوں سے قطع نظر کر کے باطنی طور پر اس خیر وشر کی آماج گاہ سے اپنی نجات چاہتا ہے۔ یہ راہ بغیر اس ماحول و معاشرہ کے اس کو حاصل نہیں ہو سکتی جو اس طبعی خیر وشر اور اخلاقی خیر وشر کی لذتوں و مسرتوں اور ان کی اذیتوں سے بلند و بالا ہو کر کسی ایسی ہستی کو نہ مانے جو واقعی ان طبعی خیر وشر اور اخلاقی خیر وشر سے بلند و بالا قادر مطلق کی حیثیت سے صمدیت پر فائز نہ ہو، اور کوئی جو اس امر کی تلاش میں ہے وہ اس سے ہم آغوش نہ ہو جائے۔ آخرہ پناہ گاہ انائے انسانی کے لئے یہی پناہ گاہ ہے۔ اسی کی فطرت انسانی کو تلاش ہے۔

دنیا میں طبعی خیر وشر اور انسانی اجتماعات میں اخلاق خیر وشر کے حقائق کی وضاحت انسانی زندگی کے مختلف مراحل پر اس کے عقل وشعور و احساسات اور تصورات کے تحت مختلف ہوتی ہے اس لئے مختلف اقوام میں مختلف مذاہب اور مختلف نظریات کی روشنی میں اس پر عمل درآمد کے لئے تعلیمی وتربیتی نظام مرتب و مدون ہوئے ہیں، اور ہر قوم انہیں نظامات سے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنا کام انجام دیتی ہے، لیکن ان تمام فکری پابندیوں اور نظامات کے دباؤ کے باوجود ہر انسان کی فطرت آزاد ہے اور وہ اپنی راہ آپ مقرر کر سکتا ہے۔ اس کے لئے وہ تمام سے کٹ کر اپنے اخلاق و کردار اور سیرت سازی کا خود ذمہ دار ہے، وہ تکوینی نظام میں مجبور ہے اور تمدنی وقومی نظامات میں مجبور نہیں۔ یہ اختیار اس کو اس کے اپنی ہی ذاتی علم وعمل کی قوتوں کے درمیان حاصل ہے۔ جس کو وہ خیر سمجھتا ہے اسی کو انجام دے، جس کو وہ شر سمجھتا ہے اس کو ترک کر دے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو وہ خود گرفتار بلا ہوگا، چنانچہ تمام مذاہب نے اس آزادی واختیار کو تسلیم کیا ہے، اور نظامات فکر نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ انسان اپنے ہی علم اور اپنے عمل کے درمیان واضح فرق رکھتا ہے۔ نہ اس کا علم حیوانی جبلت کی طرح طبعی ہے، نہ اس کا عمل حیوانی عمل کی طرح جبلی طور پر سرزد ہوتا ہے، بلکہ عقل ہی فیصلہ کرنے والی ہے اور اس کا عمل

اپنے علم کا پابند ہوگا۔ اس کے علم کے ماخذ عالم فطرت، عالم تاریخ اور عالم نبوت و وحی ہیں جو اب تک تاریخی حیثیت سے محفوظ چلے آرہے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے جب ہم دیکھتے ہیں کہ نبوت و وحی کا محفوظ علم جو اقوام عالم کے مذاہب میں پایا جاتا ہے وہ تو کہہ اے اہل کتاب آؤ ایک بات کی طرف جو برابر ہے ہم میں اور تم میں کہ بندگی نہ کریں ہم مگر اللہ کی اور شریک نہ ٹھہراویں اس کا کسی کو، اور نہ بنا دے کوئی کسی کو رب سوا اللہ کے، پھر اگر وہ قبول نہ کریں تو کہہ دو گواہ رہو کہ ہم تو حکم کے تابع ہیں (پارہ 3، رکوع 14)

اور یہی وہ واحد علاج ہے جو ہر نفس انسانی کے تمام امراض کا علاج ہے، اور اس کے ذریعہ وہ اپنے علم و عمل کے درمیان موافقت پیدا کر سکتا ہے کہ وہ اللہ کے رو برو ہو کر اس کے اپنے علم و عمل کے درمیان منافقت کو ترک کر دے، وہ کسی اور انسان کے پاس اس امر کے لئے جوابدہ نہیں ہے بلکہ وہ اپنے ہی ازالے کامل کے سامنے جوابدہ ہے۔

اگر کوئی اس صلاحیت کو ختم کر چکا ہے تو وہ انسانی سطح سے گر کر حیوانی حیات میں گرفتار ہے، اور اس کے لئے موت و حیات وہی ہیں جو حیوانی موت و حیات ہیں۔ یعنی اس کے لئے دائمی جہنمی زندگی ہے کہ وہ اس حیوانی موت و حیات سے نہیں نکل سکے گا۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لا یموت و لا یحییٰ (یعنی نہ وہ مرتا ہے اور نہ ہی زندہ رہتا ہے) اور جو اس علم و عمل کے درمیان تمیز کر کے اپنے ہی علم فطرت پر چلے گا وہ موت و حیات حیوانی سے بلند ہو کر دائمی انسانی زندگی حاصل کرے گا، اور اس کا دوام بھی عالم انسانی کی اس قسم کی دائمی حیات رکھنے والوں کے ساتھ مربوط ہو گا، اور یہی اس کی جنت ہوگی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے جنات تجری من تحتھا الانھار خالدین فیھا (یعنی ایسی جنت ہوگی جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں اور وہ اس میں ہمیشہ رہے گا)

اس لئے عقل اور نبوت ووحی ایک دوسرے کے مددگار و معاون ہیں نہ کہ ایک دوسرے سے متضاد و مخالف اس لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے علم و عمل کے فرق کو دور کر دیں۔ ہم کو جواب اس ہستی کے رو برو دینا ہے جس کے نزدیک علم و عمل میں تفریق نہیں ہے اور وہی کائنات کے علم و عمل کا سرچشمہ ہے اور انسان اس کے تخلیقی معروض کی حیثیت سے اس منصب پر فائز ہے کہ وہ اپنے اختیاری حصولی علم و عمل میں مطابقت پیدا کرے اور اس کی عظیم ذمہ داری سے عہدہ بر آ ہونے کے لئے اس (ذات باری تعالیٰ) نے اس محدود علم کے بالمقابل جو کائنات کے مشاہدہ و تجربات سے حاصل ہوتا ہے، ایک لامحدود علم کا سرچشمہ نبوت ووحی کی حیثیت سے بھی اس کو دیا تاکہ اپنی کمزور عقل کی وجہ سے اپنے آپ کو معذور نہ سمجھے۔

خودآگہی اور علم دیگراں

سید محمد احمد سعید

میں ہوں اور میرے گرد ایک گونا گوں عالم ہے۔ یہ تجربہ عام ہی نقطہ آغاز ہے۔ ذات و کائنات کی دوئی بڑی واضح نظر آتی ہے۔ ذات سے تعلق رکھنے والی یہ دنیا دو جداگانہ حیثیتیں رکھتی ہے۔ اس میں ایک عالم وہ ہے جو ہمارا آفریدہ ہے۔ یہاں تاج اور اجنتا ابوالہول اور وینس ارسطا طالیسی منطق اور قانون روما طربیہ الٰہیہ اور جاوید نامہ ذہن خلاق کی گواہی دیتے ہیں۔ دوسری وہ کائنات ہے جو منفک اور مقرون واقعات پر مشتمل ہے۔ جنہیں کسی قانون عام کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے وجدان میں اس عالم کو مکمل غیریت کا مرتبہ حاصل رہتا ہے۔ ہم اسے اپنی ذات کی گہرائیوں سے منسوب کرتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ اسے خارجی عالم کہا جا سکتا ہے۔ یہ عالم اس معنی میں خارجی نہیں کہ اسے ہمارے جسم و جان سے کوئی علاقہ نہیں۔ یہ ہم سے باہر نہیں۔ ہمارے اجسام اس کا جزو ہیں۔ یہ ہمارے اذہان سے بھی باہر نہیں۔ کیونکہ کوئی شے کسی دوسرے شے سے باہر نہیں ہوسکتی تاوقتیکہ دونوں اشیاء مکانی نہ ہوں۔۔۔۔۔۔۔۔۔ہمارے ذہن۔۔۔۔۔۔۔۔مکانی نہیں۔ فطرت کو خارجی عالم کہنے کا مدعا یہی ہے۔ لہٰذا فطرت کا یہ عمل دوری ہے۔ اس سے کسی شے کی تخلیق یا تشکیل نہیں ہوتی ہے۔ ہر صبح ہر بہار ہر مد و جزر پہلے جیسا ہوتا ہے۔ اس دوری حرکت کو معین کرنے والا قانون بدلتا نہیں ہے۔ اس کی تکرار ہوتی رہتی ہے گویا مکان و حرکت اور زماں و نشاۃ فطرت اور تاریخ کی دوئی کی بنادیں بن جاتے ہیں۔ اگر تاریخ اضافہ پذیری، خلاقیت اور نئے پن کا نام ہے تو فطرت تکرار محض میکانیت تکرار و تواتر اور خارجیت کا یہ عالم ہمارے وجدان میں غیریت کا درجہ رکھتا ہے۔ ہم اس عالم کو فطرت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

---

1. R.G. Collingwood.... The Idea of Nature, Oxford, 1962,p.126.

2. R.G. Collingwood.... The Idea ofHistory, Oxford,1962,p.114.

وہ عالم جو ذات کی جولانگاہ ہے۔ذات کے ذریعہ ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہاں الفاظ کے پیچھے واردات نفس دستاویزات کے پیچھے فکرو تاثر اور اجتماعی زندگی کے پیچھے کسی ثقافت کا سراغ ملتا ہے ثقافت فکرو تاثر اور نفس واردات کی تلاش میں ہمیں اپنی طرف آنا پڑتا ہے۔ان کے بارے میں کوئی سوال اٹھانا اپنی ذات کی گہرائیوں کی طرف لوٹنے کا دوسرا نام ہے۔

1

اندیشم پس ہستم ممکن ہے۔ایک عہد آفریں وجدان رہا ہو۔لیکن فکر سے وجود تک کا یہ فاصلہ چشم زدن میں طے نہیں ہوتا۔شاید یہی وجہ ہے کہ بحث فی الاسلوب اور تاملات سے تنقید عقل محض تک عرفان ذات کا باضابطہ اثبات نہیں ملتا ہے۔ یہ ڈیکارٹ ہے۔جس کے یہاں معرفت ذات ایک ادعا ہے۔ یہ ھیوم ہے جس کے یہاں محض ارتسامات کا اعتراف ہے۔ یہ کانٹ ہے۔جو ماروائی ذات کو تاملات کا اسیر نہیں سمجھتا۔یہاں ہم اپنے ہونے کا دعویٰ تو کر سکتے ہیں۔لیکن خود کو جاننے کا ادعا نہیں کر سکتے۔علم مظاہر تک رہا ہے۔ہم خود کو تاملات کا اسیر بھی کرنا چاہیں تو ہمارا علم، ہماری آگہی صرف تجربی ذات تک ہمارا ساتھ دیتی ہے۔ یہ ذات کا صرف وہ پہلو ہے جو جاننے والے کی گرفت میں آتا ہے۔لیکن جاننے والے کے نزدیک اس کی حیثیت ذات کی نہیں شے کی ہے۔ جو پہلو ہمارے علم کی گرفت میں آجاتا ہے۔وہ شے کا مرتبہ اختیار کر لیتا ہے اور ہم اس سے الگ اور ماورا ہی رہتے ہیں۔علمیاتی صورتحال برقرار رہنے تک انائے وقوفی دائرہ علم سے ماوراھی رہتا ہے جہاں انا کی

ماورائیت ختم ہوتی ہے وہاں علمیاتی صورت حال بھی باقی نہیں رہتی ہے ایسی صورت میں عرفان ذات کا مسئلہ کس طرح حل ہوسکتا ہے۔

معرفت ذات کی یہ کوشش اگر اتنی ہی حوصلہ شکن ہے تو ہم اس میں کیوں الجھتے ہیں۔ خودآگہی امر واقعہ ہے یا ایک دل خوش کن التباس۔ اس کا فیصلہ کرنے کے لئے ہمیں معرفت ذات کی مختلف صورتوں کا جائزہ لینا ہوگا۔ عرفان ذات کی پہلی منزل شاید وہی ہے جو تجربہ کی عام سطح پر نظر آتی ہے۔ ہم جب اپنی تلاش میں اپنی ذات کی طرف لوٹتے ہیں تو شعور کی گہرائیوں میں اترنے کے لئے اپنے تاملات کا سہارا لیتے ہیں لیکن، ان کی راہ میں ہمیں اس انا کا سراغ نہیں ملتا ہے جس سے ذات کی وحدت عبارت ہے۔ اس تلاش میں ہم منتشر ارتسامات اور متنوع حسوں سے الجھ کر رہ جاتے ہیں، اگر ذات کی گہرائیوں میں صرف تامل ہی رہنمائی کرسکتا ہے تو ذات کے بارے میں تاملات کی دریافت ہی لائق اعتنا رہ جائے گی۔ شاید ہم اپنے ایماندارانہ تامل کی روشنی میں یہ کہنے پر مجبور ہوجائیں گے کہ ذات ارتسامات ہی ارتسامات ہے یا صرف گوناگوں حسوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

---

3. R. Aron, Introduction to the Philosopny of History, 1952

ذات ارتسامات کا مجموعہ یا حسوں کا انبار ہے۔ یہ ہمارے تامل کی دریافت ہے یا کسی مخصوص رجحان ذہنی کی پیداوار ہے؟ ہم ان ارتسامات سے آگے کیوں نہیں جا سکتے ہیں؟ ہم حسوں کے اس انبار کے پیچھے کسی ذات کا سراغ لگانے میں کیوں ناکام رہتے ہیں؟ اس کا سادہ سا جواب یہ ہے کہ ہمارے علم کے حدود یہی ہیں۔ لیکن ان حدود سے آگے کسی وجود کے اقرار کے لئے ہمارا ذہن آمادہ کیوں نہیں ہوتا۔ اس کا سبب شاید یہ ہے۔ کہ ہم غیر شعوری طور پر اس عقیدہ کو اپنائے ہوئے ہیں۔ کہ ان امور میں علم کو کامل حاکمیت حاصل ہے۔ کوئی وجود دائرہ علم میں آنے کے بعد ہی

وجود کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ذات کو ارتسامات کا انبار قرار دینا معرفت ذات کے سلسلہ میں یہ موقف اختیار کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔اگر ہمارا علم ارتسامات سے آگے نہیں جا سکتا ہے تو ارتسامات کے ماسوا کسی وجود کا اثبات نہیں کیا جا سکتا ہے۔اگر ذات کے ضمن میں صرف ارتسامات ہی علم کے اسیر ہوتے ہیں تو ذات کا وجود ان ارتسامات کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔عرفان ذات کے کسی ایسے حل کو قبول کرنے کی چند وجوہات ہو سکتی ہیں (1) اس موقف کو تسلیم نہ کرنے کا یہ جواز پیش کیا جا سکتا ہے کہ یہاں علم کا مرتبہ بہت پست ہے۔علم کا اقتضا یہ نہیں ہے کہ وہ محض ارتسامات سے الجھ کر رہ جائے۔اسے اس سے آگے جانا چاہیے اور شعور کی گہرائیوں میں اتر کر حقیقت ذات کا سراغ لگانا چاہیے۔غور کیجئے تو پہلے اور بعد کے اسالیب فکر میں کوئی نوعی فرق تو نہیں آتا۔یہ پہلے اسلوب میں ترمیم و اضافہ کی ایک کوشش ہے۔دونوں اسالیب کا بنیادی عقیدہ ایک ہی ہے۔دونوں ہی وجود کو علم کا پابند قرار دیتے ہیں (2) یہ موقف اختیار نہ کرنے کا دوسرا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بنیادی عقیدہ ہی گمراہ کن ہے۔لہٰذا یہ مسلک یا اس سے ملتے جلتے فکر کے دوسرے اسالیب عرفان ذات میں ہماری کوئی رونمائی نہیں کر سکتے ہیں۔اس میں دوسرا امکان توجہ کا زیادہ مستحق ہے۔کیونکہ ہم اس طرح فکر کی بنیادی منطق کا جائزہ لے سکتے ہیں چنانچہ ہم پہلے اسی امکان پر گفتگو کریں گے۔

وجود علم کا پابند ہے۔علم سارے وجود کی ضمانت دیتا ہے سارے وجود کو علم میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔یہ وہ دعوے ہیں جو ایسے فلسفوں کی بنیاد بنتے ہیں۔ان دعوؤں کو تسلیم کرنے والا بھی ایک سوال ضرور پوچھ سکتا ہے۔یہ سوال بڑا سادہ ہے۔لیکن اس کے نتائج بڑے دور رس ہیں۔اس موقف کو تسلیم کرتے ہوئے اگر ہم علم کو سارے وجود کا ضامن ٹھہرائیں تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ خود علم کی نوعیت کیا ہے کیا علم خود کوئی وجود رکھتا ہے یا نہیں۔اگر علم وجود رکھتا ہے۔تو اس کے وجود کی ضمانت کون دیتا

ہے؟ اگر وجود علم ہی کو کسوٹی بنایا جائے تو وہ علم جو وجود علم کی کسوٹی ہے۔ خود بھی وجود کا حاصل ہوگا اور اس کے لئے علم کی ایک اور کسوٹی درکار ہوگی اور یہ سلسلہ لا متناہی ہو جائے گا۔ اس خرافات سے نجات پانے کی صرف ایک راہ ہے کہ علم کے وجود کو شرائط علمی سے آزاد سمجھا جائے۔ اب علم سارے وجود کا ضامن تو ہو سکتا ہے۔ لیکن خود اپنے وجود کی ضمانت نہیں دے سکتا۔ اس طرح اس وقت سے عہدہ برا ہوا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم کر لینے سے اس موقف میں ایک بڑے انقلاب انگیز استثنا کو جگہ مل جاتی ہے جس کی وجہ سے اس طریق فکر میں ایک کھوکھلا پن پیدا ہو جاتا ہے۔ علم جو ابھی تک سارے وجود کی بنیاد بنا ہوا تھا خود اپنے وجود کی بنیادیں فراہم نہیں کر سکتا ہے۔ اس کی بنیادیں اب وجود میں گڑی ہوئی ہیں۔ اگر اس کی بنیادیں وجود سے ہٹالی جائیں تو علم کا وجود ہی باقی نہیں رہتا ہے۔ فلسفہ میں عرفان نیا نہیں ہے۔ تھیٹیٹس اور جمہوریہ کے خالق نے علم پر بحث کرتے وقت ایسی کڑی شرائط کا ذکر کیا ہے اور کامل سریانیت کے فلسفوں کی کلاسیکی تردید کی ہے۔

وجود علم کا شرائط علمی سے آزاد ہونا کچھ تفصیل چاہتا ہے۔ آیئے دیکھا جائے کہ علمی صورت حاصل کے لئے کون سی شرائط ناگزیر ہیں۔ کسی علمیاتی صورت حال کا جائزہ لیجئے تو آپ عالم، معلوم اور رشتہ علم سے متعارف ہو سکتے ہیں۔ اس میں عالم اور معلوم رشتہ علم کے دوسرے ہیں۔ یہ ایک دوسرے سے ایک خاص انداز میں منسوب ہوتے ہیں جو کچھ معلوم ہے۔ وہ ناگزیر طور پر کسی عالم کا وجود ہے تو معلوم اپنی ماھیت سے محروم ہو جائے گا۔ کیونکہ معلوم ہونا اور نظر آنا ہی اس کی ماھیت ہے۔ معلوم ہونا اور نظر آنا کسی جاننے والے اور مشاہدہ کرنے والے کے بغیر ممکن نہیں ہے گویا علوم کے لئے یہ کڑی شرط ہے۔ کہ وہ کسی جاننے والے سے متعلق ہو۔ بصورت دیگر وہ اپنی ماھیت اپنی تعریف اور اپنی معنی سے محروم ہو جائے گا۔ عالم کی شان اس سے مختلف ہے۔ وہ ایک جاننے والا وجود ہے اس کا امتیاز یہ ہے کہ وہ

جانتا ہے وہ جانا جا سکتا ہے یا نہیں یہ ایک اہم اور بنیادی سوال ہے۔ اگر عالم معلوم سے محض اس بناء پر ممتاز ہے کہ معلوم اس کے لئے ہے۔ لیکن وہ کسی ایسی شرط سے آزاد ہے تو ایسے عالم کے جانے جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ یہ خیال کسی لسانی استبعاد کی پیداوار نہیں ہے۔ بلکہ اس کی منطق ہمیں یہ خیال قائم کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے عالم کے معلوم ہونے کا امکان تسلیم کرلیا جائے۔ تو اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ جاننے والا اپنے وجود سے واقف ہوتا ہے یا شعور سے آگاہ ہوتا ہے۔ شعور سے شعور کی آگہی کا کیا مفہوم ہے؟ شعور جب اپنی واردات پر غور کرتا ہے تو اسے شعور کی آگہی سے موسوم کرتا ہے۔ زیادہ سادہ زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ہم اپنی واردات نفس پر اس طرح تامل کر سکتے ہیں جس طرح ہم خارجی عالم کی اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ اس لئے جاننے والا اپنی ہستی سے آگاہ ہوسکتا ہے۔ اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی ہے۔ لیکن ہماری تحلیل کی رو سے یہ نفسی واردات میں شعوری کیفیات جو تاملات کے اسیر ہوسکتے ہیں

ہمارے لئے چنداں اہم نہیں ہیں۔ ہمیں تو اس انا یا میں کا سراغ لگانا ہے۔ جو اس تامل کا دعویٰ دار ہے۔ وہ انا اس تامل کے تحت نہیں آسکتی ہے۔ ہر بار چند نفسی واردات ہی تامل کی گرفت میں آتی ہیں۔ اس سارے تامل اور اس کے بیان کی بنیاد وہ آنا ہے۔ جس کا سہارا لیا جا رہا ہے۔ یہ انا خود ان تاملات سے ماوراء اور آزاد ہے۔ اس سے کیا یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کہ جاننے والے کا مرتبہ معلوم سے ہمیشہ ہی ممیز رہتا ہے۔ اس لئے جاننے والے کا وجود شرائط علمی سے آزاد رہتا ہے۔ اسے ادراک کا اسیر یا مشاہدہ کا پابند نہیں کیا جا سکتا ہے۔ علمی صورت حال کے لئے عالم کا وجود ایک لازمی شرط ہے لیکن اس کے وجود کا علمی اثبات ممکن نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ عالم کا وجود تحقق ہے۔ علماً اثبات نہیں۔

علم کی بنیادیں جس طرح ایک طرف عالم کے وجود میں گڑی ہوئی ہیں۔ اسی

طرح معلوم کے وجود سے بھی متعلق ہیں۔ دورِ جدید کے اکثر مدارسِ فکر نے کمال ہوشیاری سے اس حقیقت کو جھٹلایا ہے۔ اور بڑی فراست کے ساتھ ایسے ہوشربا نتائج نکالے ہیں جن کی الاویزی سے کوئی کافر ہی انکار کرسکتا ہے۔ ان کی صحت و صداقت پر ایمان لانا اک الگ معاملہ ہے۔ کم از کم میں یہ حل قبول کرنے میں ہمیشہ مذبذب رہا۔ یہ داستان بجائے خود بڑی دلچسپ ہے۔ اس سے آگے کسی قدر وضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کرونگا۔

حقیقت و مجاز کی دوئی فلسفہ کا ایک بنیادی مسئلہ رہا ہے۔ اکثر اہلِ نظر نے اس کا کوئی نہ کوئی حل ضرور تلاش کیا ہے وہ فلسفہ جو کل وجود کو مدرک ادراکات کا مجموعہ سمجھتا ہے ان کے سامنے بھی غالباً کوئی ایسا ہی مقصد ہوگا جو چیزیں تجربہ کی سطح پر موجود ہوتی ہیں انہیں آسانی کے ساتھ معلوم کے قالب میں ڈھالا جاسکتا ہے۔ اگر علم کو وجود کے سارے معاملات میں حکم ٹھہرایا جائے تو سارے وجود کو معلوم و مظاہر کا ہم رتبہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ مظہر کی ماہیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہو یا نظر آئے۔ بلاشبہ کوئی مظہر معلوم ہوئے بغیر یا مشاہدہ پذیر ہوئے بغیر مظہر کہلانے کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ مظہر کے مفہوم میں صرف یہ بات داخل ہے۔ مظہر کے مفہوم اور مظہر کے وجود میں ایک امتیاز ہے۔ اس فلسفہ میں یہ امتیاز محو ہو کر رہ گیا ہے جس کی وجہ سے یہاں بعض ایسے نتائج اخذ کئے جاتے ہیں جنہیں عام ذہن قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ ہم نے جس تجزیہ سے آغاز کیا ہے اس کا اگلا زینہ یہ ہے کہ معلوم کو، معلوم ہونے اور نظر آنے میں تحویل کردیں۔ ہمارے نزدیک معلوم کا وجود اس کا معلوم ہونا یا اس کا نظر آنا ہے۔ نظر آنا یا معلوم ہونا شعوری کیفیات یا نفسی واردات ہیں۔ اگر معلوم اس کے عین ہے تو معلوم یا مظہر نفسی کیفیات کا دوسرا نام ہے یہ نفسی کیفیات خواہ کسی جزئی شعور سے وابستہ رہے یا کسی ہمہ محیط شعور سے متعلق ہوجائیں بہر حال نفسی کیفیات اور واردات کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ ماحصل اس عقیدہ کی ایک اطلاقی شکل ہے کہ سارا

وجود معلوم و مشہود ہے کیونکہ سارا وجود علم میں تحویل پذیر ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ معلوم کو جاننے اور نظر آنے میں ڈھالا جا سکتا ہے اور اس سے ہٹ کر علم سے آزاد کسی وجود کا انکار کیا جا سکتا ہے۔

دوران گفتگو اس غلط بحث کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مظہر کے وجود اور مظہر کی ماہیت میں ایک امتیاز ہے، جو یہاں ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ یہ بات قدرے وضاحت طلب ہے۔ اگر مظہر کے وجود کو معلوم ہونے اور نظر آنے میں مکمل طور پر تحویل پذیر سمجھا جائے تو خارجی عالم کی ہر شے کو معلوم ہونے اور نظر آنے کے سلسلوں میں تحویل کر کے جزو شعور بنایا جا سکتا ہے، لیکن جزوں کو جزو شعور بنانے سے پہلے ایک شرط ضروری ہے کہ یہ اشیاء معلوم ہوں۔ نظر آئیں مشاہدہ پذیر ہوں۔ اگر اس پر غور کیجئے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ نظر آنے اور معلوم ہونے کی بھی اپنی شرائط ہیں۔ کوئی شے ہر صورت میں نظر نہیں آ سکتی ہے۔ اس کی آفاقی شرط یہ ہے کہ شعور کو وجود مظہر سے اور مظہر کا وجود شعور سے ماورا ہو۔ شعور ہمیشہ کسی شے کا ہوتا ہے۔ شے معلوم کسی شعور سے متعلق ہوتی ہے۔ اب اگر مظہر کو جاننے اور معلوم ہونے کی راہ کو شعور کو جزو ر بنا دیا جائے تو مظہر اپنے وجود سے محروم ہو جائے گا۔ اس کی غیریت اور ماورائیت ختم ہو جائے گی اور شعور کے لئے وہ کچھ باقی نہ رہے گا جسے وہ جان سکتا ہے۔ شعور بذات خود جانی جانے والی ساری صورتوں سے منزہ ہے۔ ہر معلوم شے شعور سے منسوب ہوگی مگر یہ ہمیشہ ان سے علیحدہ اور پاک ہوگا۔ اس طرح شعور خلا ہی خلا ہے۔ یہ ہر معطیہ، ہر مواد، ہر معروض اور ہر شے سے مختلف ہے۔ بہ الفاظ دیگر شعور کے بے پایاں امکانات کو تسلیم کرنے اور مظہر کے وجود ذاتی کے منکر ہونے کی صورت میں ہم اس مغالطہ میں مبتلا ہوتے ہیں کہ سارے وجود کو شعور کی کیفیات میں تحویل کیا جا سکتا ہے، جب کہ اس تحلیل کے بنیادی مقدمہ کو اس خیال کی تائید حاصل نہیں ہے۔ شاید بعض لوگوں کے نزدیک یہ ایک فکری مجبوری ہو، لیکن

ایسا نہیں ہے۔ یہاں یہ راہ بھی کھلی ہوئی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں مظہر کا وجود گو مظہر کا ہم وجود ہے۔ لیکن وہ خود مظہری شرائط کا پابند نہیں۔۔۔ نتیجتاً ہمارے علم سے ماورا ہے اور اس لیے علم کی نہاد فراہم کرتا ہے اس نئے مواقف کو قبول کرنے کے بعد مظہر کیفیات شعور اور واردات نفس میں تحویل نہیں ہوتا۔ یہ محض اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے کہ یہ کسی شعور سے متعلق ہوتا ہے۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہو۔ لیکن معلوم ہونے کے سلسلوں میں اس کا وجود ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس کے

---

4. J.P. Sartine: Being and Nothingness p. 20, Methnem and Co.,1957

برخلاف مظہر کا وجود ہی معلوم ہونے کا امکان برقرار رکھتا ہے۔ مظہر کا وجود جو اس امکان کا سرچشمہ ہے، خود علم کا اسیر نہیں ہوتا۔ گویا علم کی یہ دوسری جہت بھی شرائط علمی کی پابند نہیں ہے اور علم کا وجود خود علم کی کسوٹی پر پرکھا نہیں جا سکتا ہے۔ اس لئے اب ہم اس موقف کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کر سکتے ہیں، جو وجود کو علم کا پابند سمجھتا ہے اور نتیجتاً ہمیں معرفت ذات سے متعلق کسی ایسے مسلک کو درست سمجھنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

اس ساری گفتگو میں ہم ایک سلبی نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ معرفت ذات سے متعلق یہ علمیاتی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس سیاق میں ذات کی معرفت چاہی جائے تو بعض منطقی اور علمیاتی سدراہ ہوں گی۔ لیکن یہاں ذات سے ذات کے کسی تعلق کا انکار کیا گیا ہے۔ ایسی فکر میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ ذات کا ذات سے جو تعلق ہے وہ غیر وقوفی اور بلاواسطہ ہونا چاہیے۔ اگر ذات کی تفہیم کو اس تعلق کی تفہیم سے وابستہ کر دیا جائے تو شاید یہ گفتگو کسی قدر نتیجہ خیز ثابت ہو سکے۔ یہ کوشش بھی کوئی نئی کوشش نہیں ہوگی۔ عرفان ذات کے اکثر دعوی دار بالعموم روایتی علمیات کے بڑے

نقاد گذرے ہیں، انہوں نے عرفان نفس کی ناکامی کو اکثر ناقص طریق علم پر محمول کیا ہے۔ یہاں یہ فرق ضرور ہے کہ اصولاً ذات کو علم سے ماورا رکھا گیا ہے، لیکن شاید یہاں بھی یہ دعویٰ پوری ذات کے بارے میں نہیں ہے۔ یہاں صرف انائے وقوفی زیر بحث ہے۔ کل ذات کو انائے وقوفی کے مثل سمجھنے کی بھی چنداں مجبوری نظر نہیں آتی اس لئے انائے وقوفی کے اصولاً علم سے ماورا تسلیم کرنے کے بعد بھی ذات کی نوعیت پر گفتگو جاری رکھی جا سکتی ہے۔ اور لذت الم عقائد اور عالم معنوی کے ایسے ہی دوسرے عناصر پر غور کیا جا سکتا ہے، جو شعور سے ان کے مخصوص تعلق کی بناء پر انہیں اشیاء اور مظاہر سے مختلف قرار دیتے ہیں۔ ان کی راہ سے ذات کی کچھ جھلکیاں دیکھنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ اس امکان کے پیش نظر اب ہم پہلی صورت حال کی طرف آئیں گے اور معرفت ذات کی دوسری کوششوں کا جائزہ لیں گے۔

2

ذات کو ارتسامات کا مجموعہ تسلیم نہ کرنے کی ایک جذباتی وجہ بھی ہے۔ ہمارے وجدان پر یہ بات گراں گذرتی ہے۔ ہمیں حسوں کے انبار میں جب ایک انوکھی عنصر نظر نہیں آتا تو ان تاملات پر شک گذرنے لگتا ہے۔ یہ دلیل کہ وہ عنصر لواحق ارضی سے بلند ہے چونکہ ہماری تلاش و جستجو کا جواب نہیں دیتا ہے، لہٰذا اس سے انکار کر دیا جائے اور ذات کو عنصر مادی کے عین تصور کیا جائے، ہمیں مشکل ہی سے بھارتی ہے۔ بادی النظر میں یہ ایک جذباتی رد عمل معلوم ہوتا ہے، لیکن غور کیجئے تو یہاں بھی اس امتیاز کو محو کرنے کی شکایت ہے جو عالم اور معلوم ذات اور شے میں پایا جاتا ہے۔ شعور کی ایک حیثیت ہے، اور اسی باعث اشیاء سے ممتاز اور مختلف ہے۔ اس لئے اسے کسی شے یا کسی مظہر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک نادرو جود اور اچھوتی ہستی ہے۔ ذات کو مجموعہ ارتسامات سمجھنا ذات کو اشیاء کی نہج پر جاننے کے مترادف ہے۔ جستہ جستہ تجربات شے کی تکوین کرتے ہیں۔ شے اس فلسفہ میں ایک تکوینی نام

ہے۔ جستہ جستہ تجربات عناصر حقیقی ہیں۔ انہیں دھرانا یا بیان کرنا اشیاء کا علم کہلاتا ہے۔ لیکن جو چیز دھرائی جا رہی ہے یا بیان کی جا رہی ہے وہ ایسا واقعہ ہے جو گذر چکا ہے جو پیش آ چکا ہے، یا زیادہ اصطلاحی زبان میں جو ہو چکا ہے اس میں ہوتے رہنے کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ فطرت بے جان مکان میں بکھرے ہوئے مردہ اجسام کا مجموعہ ہے۔ شے وہ ہے جو ہو چکی ہے، یا جو ہے۔ ذات کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ اس میں نشاۃ اور افزونی، امکان اور خلاقیت، حرکت اور استقلال کا جو تجربہ ہوتا ہے وہ اشیاء کے عالم میں کہاں ہے۔ ذات کسی لمحہ میں ہے کے دائرہ میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ اس میں ہر نیا تجربہ ذات کے پیکر معنوی میں ایک انقلاب برپا کر دیتا ہے۔ اس لئے تجربات کے سارے سلسلے ختم ہوئے بغیر ذات کے عرفان کا امکان پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن تجربات کا سلسلہ کہاں ختم ہوتا ہے؟ ذات کس نقطہ پر مکمل ہوتی ہے؟ شاید اس کا جواب یہ ہو گا کہ جہاں اس میں ہوتے رہنے کا عمل ختم ہو جائے، لیکن نقطہ آخری پر ذات، فطرت کے قالب میں ڈھل جاتی ہے۔ ذات ہوتے رہنے سے ہی تعبیر ہے۔ جو چیز ہو چکی ہے وہ ذات نہیں شے ہے۔ وہ زمان کی بجائے مکان اور بخت و اتفاق کی بجائے تعلیل کی زبان میں بیان کی جائے گی۔ اس لئے وہ فلسفہ جو ذات کو منفک اور مقرون تجربات کا مجموعہ سمجھتا ہے وہ ذات کے اس وجدان سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان تجربات کے تامل سے بھی ہماری تشفی نہیں ہوتی۔ ہم ناکام واپس آتے ہیں اور یہ اعتراف کرتے ہیں کہ حسوں کے انبار یا ارتسامات کے مجموعہ میں اس حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا جس کی ہم تلاش کر رہے ہیں۔

ہم تجربہ کی عام سطح پر وحدت ذات جیسی کسی حقیقت سے روشناس نہیں ہوتے۔ اس سے ہم ایک لمحہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ کن بنیادوں پر ہم خود کو ایک ذات کا مالک سمجھتے ہیں۔ ہم تجربات کو محض تجربات کیوں نہیں قرار دیتے۔ ہم انہیں

بکھرے اور منتشر تجربات کے بجائے مربوط و منظم کیوں سمجھتے ہیں۔ ہم یہ کیوں تسلیم کرتے ہیں کہ کوئی چیز ان کی شیرازہ بند ہے۔ اس کے اسباب دریافت ہو چکے ہیں۔ تجربہ کا اسلوب سکونی ہے۔ یہ امکان کا پروردہ ہے۔ ذات ہر لمحہ متغیر حقیقت ہے۔ یہ عمل خالص یا حرکت محض ہے۔ یہ زماں کی سطح پر محسوس ہوتی ہے۔ یہ عرفان ذات کا حقیقی عرفان ہے۔ یہاں ذات کے منتشر تجربات حرکت زماں میں شامل ہو کر ایک دوسرے میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ یہاں ماضی حال اور حال مستقبل کے قالب میں مسلسل ڈھلتا رہتا ہے۔ تجربات کا انتشار زماں کی حرکت مسلسل میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ اس لئے جب ہم اس عام سطح پر ذات کی گہرائیوں کی طرف جاتے ہیں تو ایک مسلسل، متحرک اور واحد حقیقت کا عرفان ہوتا ہے۔ اس طرح ہم تجربہ کی اس سطح پر عرفان کی اس منزل پر ہی ذات کے اس وجدان کی توثیق کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ وجدان، یا یہ گہرا تجربہ عرفان ذات کے عام یقین کا جواب نہیں۔ کیوں کہ یہ وجدان ذات کی کلمیت کا وجدان ہے۔ یہ اس اصل جوھر یا روح کا تجربہ ہے جو ساری ذات کی ماہیت ہے۔ زمانیت کسی مخصوص ذات کا وصف نہیں۔ میرے ہی تجربات حرکت مسلسل کے آئینہ دار نہیں۔ میری ہی تمنائیں مستقبل سے حال اور حال سے ماضی میں منتقل نہیں ہوتی ہیں۔ میرے ہی واردات، ماضی سے حال اور حال سے مستقبل کے قالب میں نہیں ڈھلتے ہیں۔ یہ ذات کی عام نہج ہے، اس لئے اس وجدان سے ذات کی کلیت ہی سامنے آتی ہے۔ یہ نشاۃ افزونی اور تسلسل کا وصف ہے، لیکن تجربات نشاۃ و افزونی کے مراحل سے گزرتے وقت مختلف ذاتوں میں کس طرح منظم ہوتے ہیں۔ اس کا جواب اس وجدان میں نہیں ملتا۔ اس وجدان کا سہارا لے کر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تجربات کا تواتر ہی تجربات کے نظم کا ضامن ہے۔ تجربات اپنے وقوع کے اعتبار سے ذات میں اپنا مقام رکھتے ہیں۔ تجربات یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں۔ اس نئے زمانی اعتبار سے خود ہی

مرتب ہوتے ہیں گویا اس خیال کی رو سے ہمارے سارے تجربات ذات کے قالب میں زندہ رہتے ہیں۔ لیکن یہ بات تجربہ کے منافی ہے۔ سارا ماضی حال کے قالب میں سمویا نہیں جا سکتا۔ حال کے روشن نقطہ سے سارے ماضی کو گذارا نہیں جا سکتا، جو تجربات واقع ہوتے ہیں، واقع ہونے کی وجہ سے ذات کے جزو ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ سارے تجربات شدت و تازگی کے ایک ہی مرتبہ پر نہیں رہتے ہیں۔ اس وجہ سے ہم بہت سے تجربات کو فراموش کر دیتے ہیں۔ لیکن اس وجدان کی رو سے وہ تجربات جو زماں کے رشتے میں پروئے جا چکے ہیں ان میں کسی کے ہونے اور کسی کے نہ ہونے کا قرینہ نہیں۔ واقع ہونے والے تجربات کا مقدر یہ ہے کہ کسی ذات کی تاریخ میں وہ ہمیشہ زندہ رہے۔ ہستی کا یہ بھی عجیب جبر ہے۔

ذات کے ذراتی اور حرکی دونوں ہی تصورات زیر بحث آ چکے ہیں۔ ان سے گذر کر ہم ذات کے اس وجدان تک پہنچے ہیں جو عام تجربہ کا مصداق ہے۔ ایک منظم، ناشی، مسلسل اور متحرک ذات کا سراغ نہ تو ذراتی تصور سے ملتا ہے، نہ حرکی تصور سے، خواہ ہم تجربہ کی سطح پر اسے تلاش کرتے رہیں یا تجربہ کی گہرائیوں میں اتر جائیں وہ ذات جو ہمارے عام تجربہ کا مصداق ہے نظر نہیں آتا ہے۔ کیا ھیوم اور برگسان کے مسلک سے ناامید ہونے والے کانٹ کے مسلمانی فکر میں پناہ لے سکتے ہیں۔ شاید یہ بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ ذات کی اس نشاۃ اور افزونی کا خیال تنقید عقل محض کے اسلوب سے بعید ہے۔ پھر وہ واحد، منظم، ناشی اور متحرک ذات کہاں ہے جس کے سراغ میں ہم عقلیت، تجربیت اور وجدانیت کے سارے ہی اسالیب کا جائزہ لے چکے ہیں۔ علم کا کوئی اسلوب، عرفان کا کوئی منہاج ہمیں کسی ایسی ذات کی آگہی کیوں نہیں بخشتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ ذات ایک امر واقع کے بجساب ایک پیکر تخیل ہے۔ ممکن ہے کہ ہر لمحہ ہوتی رہنے والی ذات کسی بھی نقطہ پر وہ نہ رہتی ہے۔ جو وجدان یا تجربہ کی سطح پر نظر آتی ہے۔ کیونکہ یہ اپنی اصل سے ہٹی ہوئی ہے۔ ھر

ہذات کی تخصیص اور مقرونیت ذات کی کلیت پر ایک اضافہ ہوتی ہے۔ یہاں کل جزو میں اپنا نفوذ کرتا ہے۔ لیکن جزو کل نہیں بنتا ہے۔ اس کی جزئیت اس کی تخصیص و مقرونیت کی رہین منت ہے۔ شاید ایسا ہو کہ ہم اپنی ذات میں جس وحدت کی تلاش کرتے ہیں وہ ایک حقیقت نہیں قدر ہے۔ ہم منتشر اور متنوع ارتسامات پر منضبط اور مربوط ذات کو فوقیت دیتے ہیں۔ ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ ہماری ذات تجربات کے انبار کے بجائے سلک گوہر کی طرح ایک رشتہ میں پروئی ہوئی ہے۔ وحدت کا یہ قدرتی عرفان ذات میں وحدت کی تلاش کرتا ہے۔ اگر یہ وحدت وجود نہیں ہوتی ہے تو ہم یہ وحدت پیدا کرتے ہیں کیونکہ ہم اس کو اہمیت دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بہتر ہے۔ ذات میں وحدت کی تشکیل میں جو اصول کارفرما ہوتا ہے، شاید وہی اصول تجربات کی شیرازہ بندی میں کام آتا ہے۔ ہم حسوں کے انبار اور ارتسامات کے مجموعہ سے صرف ان تجربات کا انتخاب کرتے ہیں، جنہیں ہم پسند کرتے ہیں۔ ہم صرف ان تجربات کو اپنی ذات سے منسوب کرتے ہیں، جو ہماری اس ذات سے منسوب ہو سکتے ہیں، جو ہمارے نزدیک ہونی چاہیے۔ ہم ذات میں ایک وحدت کے قائل ہیں۔ لیکن یہ جامد وحدت نہیں ہے۔ یہ روز افزوں وحدت ہے۔ اس میں انتخاب و پسند کی بناء پر تجربات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے سامنے صرف ایک سوال رہتا ہے کہ ہم کیا ہونا چاہتے ہیں۔ اس کے جواب میں ہم اپنے نظام قدر سے ایک ڈھانچہ تیار کرتے ہیں۔ ہم وہ ہونا چاہتے ہیں، جو ہمارے احساس کے نزدیک قابل قدر ہے، جو ہماری خواہشات کا مقصود ہو سکتی ہے۔ اس کوشش میں ہم اپنا انتخاب کرتے ہیں اور اپنے مقصود کے مطابق فیصلہ کرتے جاتے ہیں۔ اس طرح ذات کی یہ وحدت اضافہ پذیر لیکن انتخابی رہتی ہے۔ اس طرح جس ذات کی تشکیل ہوتی ہے ہمارے تجربات کا تواتر نظم تجربات کے لئے بے معنی ہے۔

ہماری پسند، ہماری خواہش، ہمارے ارادے اور لازماً ہمارا نظام اقدار ہی اس نظم کا ضامن ہے۔ ہمارا حافظہ بھی ہماری تخیل کا پابند ہو کر انتخابی ہو جاتا ہے۔ ہم اس ماضی کو فراموش کر دیتے ہیں جو کسی قدر کا حامل نہیں ہے۔ ہم ماضی کو حال کے سیاق میں دیکھتے ہیں اور حال میں ہمارے اعمال ہمارے نظام قدر کے تابع ہوتے ہیں۔ تخیل اور حافظہ بھی اعمال ہیں۔ یہ بھی حال کے نظام اور اقدار کے پابند ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس ماضی کو زندہ رکھتے ہیں جس میں ہمیں دلچسپی ہوتی ہے، جو ہمارے حال سے مربوط ہوتا ہے، جو ہمارے مستقبل کی تمناؤں کا جواب دے سکتا ہے۔ لیکن یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس انتخابی عمل میں ہم برگساں کے باز حیات کے تصور سے بہت دور ہیں۔ ہم وجدان کی سطح پر اس تجربہ کو زندہ نہیں کر سکتے ہیں۔ فکر میں مسیحائی کا یہ عمل شاذ ہی نظر آتا ہے۔ رفتنی گذشتنی تجربات کا مقدر یہی ہے کہ وہ اپنے انوکھے پن کی حد تک مر جائیں۔ لیکن عام تجربہ کی حیثیت سے اس تجربہ کی نوعی خصایص کے حامل ہو کر زندہ رہیں۔ بازیافت تجربات کو زندگی نہیں دیتی ہے، ان کی یادوں کو باقی رکھتی ہے، یہ انوکھا تجربہ اپنے خالق کی روح میں ڈوب کر رہ جاتا ہے۔ ارتسامات کی گونا گونی اور احساسات کی بوقلمونی، جو ہر لمحہ حیات کو ایک نیا رنگ بخشتی ہے، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے فکر زندگی تک رسا نہیں ہے۔ اور ہر شخص اپنے تئیں اکیلا ہے۔ ہر شخص اپنے لمحات حیات کی تنہائیوں کا اسیر ہے گویا اپنی ذات کی اس وحدت تک پہنچنے کے لئے ہم حقیقی صورت حال سے دو جگہ روگردانی کرتے ہیں۔ ہم سارے تجربات کو ذات کے قالب میں جگہ نہیں دیتے ہیں۔ دوسرے ہم تجربات کو ان کی تازگی اور سرزندگی کے ساتھ اپنی روح میں باقی نہیں رکھتے ہیں۔ ہم بازیافت یا بازتامل کا سہارا لے کر ایک تخیلی پیکر تیار کر لیتے ہیں۔ گویا ذات ایک ادبی شہ پارہ سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ میری آرزوں کا مرکز بن جاتی ہے۔ یہ میری خواہشات کی آماجگاہ ہے۔ ہم کیا چاہتے ہیں، اس کا جواب ہمیں

اپنی ذات کی گہرائیوں سے ملتا ہے۔

اپنی ذات کے عرفان اور نفس تک رسائی کی یہ ساری کوشش ایک پیکر تخیلی پر ختم ہو جاتی ہے۔ یہ پیکر تخیلی اگر ہمارے تصورات قدر پر تشکیل دیا گیا ہے۔ اگر اس پر ہی ذات کا ھیولی تیار کیا گیا ہے تو اس طرح تشکیل پائی ہوئی ذات ساختہ حال ہو گی۔ قدر حال کا تاثری تحفظ ہے۔ حال محض پر تشکیل پانے والی ذات، ذات کے مقولہ اولین کی مظہر نہ ہو گی، جیسے زمانیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حال کا ہر لمحہ جدا گانہ ہو گ۔ اس کا تاثری تحفظ ایک دوسرے سے آزاد اور مختلف ہوگا۔ قدر صحیح معنی میں حال کے شعوری تجربہ سے ہی متعین ہو سکتی ہے۔ زندی حال کے جن تجربات سے شعوری سے مرتب ہوتی ہے۔ وہ محض حال کے لمحات ہیں۔ ان میں کوئی داخلی ربط نہیں ہے۔ وہ زمانی ترتیب میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں، ان کے قدروں کی حیثیت سے ایک دوسرے سے موازلہ کیا جا سکتا ہے۔

---

5. R Aron Introdustion to the Philosophy of History . p.52. Beacom Press, 1948

لیکن یہ لمحاتی قدریں کسی مربوط کل کی تشکیل نہیں کرتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ منتشر اور پراگندہ حال کے تاثرہ پہلو سے ذات کے ان گنت پیکر تیار ہوں گے۔ ان میں وہ وحدت اور تسلیل مفقود ہو گا۔ جو ہمارے وجدان میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ نیز یہ کہ ہم نے حال کی رام ماضی کے تعین کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، اور اس میں حال کو سارے تعینات سے آزاد اور بے قید سمجھا ہے۔ اس سے حال کا ماضی یا مستقبل سے کوئی لازمی تعلق قائم نہ ہوگا جو حال ماضی میں تبدیل ہو چکا ہوگا، اور جس متقبل حال میں تبدیل ہو گا ان میں نسبت و تعلق کا کوئی قرینہ نہیں۔ وہ حال جو ماضی کے قالب میں ڈوب چکا ہے یا وہ مستقبل جو حال کے قالب میں جلوہ گر ہونے والا

ہے، حال کی نسبت سے ان کے بارے میں کچھ نہ کہا جا سکے گا۔ حال کا وہ پہلو جو ماضی میں پیوست ہو گیا وہ حال کے لئے مر گیا۔ چونکہ حال منتشر اجزائی تجربہ کا پیکر ہے۔ اس لئے اس گذشتی تجربہ کے احیاء کی کوئی ضمانت نظر نہیں آتی ہے، اگر حال کے تاثر سے تشکیل پائی ہوئی ذات اس ذرائیت کا شکار ہے تو یہ اس وجدان سے متصادم ہو گی جو ہم نے ذات کے بارے میں قائم کیا ہے۔ ہم نے ذات کو ایک واحد، ناشی، مسلسل اور متحرک وجود تسلیم کیا ہے۔ ذات کی نشاۃ و افزوئی کا مدار اس پر ہے کہ ہم نے جن تجربات کو اپنایا ہے انہیں کا بیتا فراموش نہیں کیا ہے۔ وہ اب بھی ہماری روح میں زندہ ہیں۔ وہ محض ماضی کی یادوں کے طور پر ہماری ذات کا جزو نہیں ہیں، بلکہ ذات کی ہر لمحہ افزوئی اور تہذیب میں ان کا حصہ ہے۔ ماضی کے تجربات باہم منسلک ہو کر ہماری فطرت کا ھیولی تیار کرتے ہیں اور شاید ان ہی کی بنیاد پر ہم حال کے تاثری تجربات کو معنویت بخشتے ہیں۔ ہمارے اچھے اور برے فیصلے محض حال کے تاثرات نہیں ہیں۔ ان میں ماضی کے تجربات کا عکس بھی ہے کیونکہ ماضی ختم نہیں ہو گیا ہے۔ یہ حال میں سرایت بھی کر گیا ہے۔ اب حال محض آزاد، منتشر یا لمحاتی تجربات پر مشتمل نہیں۔ اس کی جڑیں ماضی میں پیوست ہیں۔ حال کے فیصلے اور انتخاب، ماضی کے فیصلوں اور انتخابوں سے مربوط ہیں۔ ہمارا کل کا فیصلہ ہمارے آج کے فیصلہ سے متعلق ہو گا کیونکہ آج کا فیصلہ، پچھلے فیصلوں سے ہم آہنگ ہے۔ ہم نے سارے ماضی کو زندہ نہیں رکھا ہے۔ لیکن ماضی کے اہم اور بامعنی وقوعات، شعور کی سطح پر محو نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے حال کا کوئی اہم اور بامعنی فیصلہ لازماً ماضی کے ان وقوعات سے مربوط ہو کر معنی و اہمیت اختیار کریگا۔ تجربات کا یہ ربط صرف حال تک محدود نہیں ہو گا۔ مستقبل جو غایات اور امکانات کا عالم ہے، اس کا انحصار حال پر ہی ہوتا ہے، ہمیں کس چیز کو اپنا مقصود بنانا چاہیے، اس سوال سے ضرور متعلق ہے کہ ہمارے نزدیک کونسی شے قابل قدر ہے۔ یہ ضرور ہے کہ

---

6. H.A. Hadges... The Philosophy of Whlhelm Dilthery, p. 273, Ront-lege and Kegam Paul, 1952

واقعیت اور امکان میں ایک فرق ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ امکانات کا عالم آزادی اور بے تابانہ حرکت کا عالم ہے۔ امکان سے واقعہ تک سفر میں، بے یقینی کے زینوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے ذات میں مکتب تجربات کا اضافہ ہوتا ہے، جیسے جیسے تجربات کا انبار ماضی کے قالب میں جا گزیں ہوتا جاتا ہے۔ حال اور مستقبل کے فیصلے ان کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ مکتب تجربات کا انبار رفتہ رفتہ ترتیب پاتا ہے جو معین انفرادیت یا زندی کی ماہیت کی تشکیل کرتا ہے۔ ابتداء میں فردان گنت امکانات کا مالک ہوتا ہے۔ جس میں انتخاب کے لئے اسے آزادی ہوتی ہے۔ لیکن جیسے جیسے اس کے مکتب تجربات میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کی فطرت زیادہ معین شکل اختیار کرتی ہے ایسے امکانات کا دائرہ رفتہ رفتہ تنگ محسوس ہونے لگتا ہے۔ اس سے زندگی میں وہ تسلسل یا ذاتی عینیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو محض حال کے تاثر کی ساختہ ذات میں مفقود ہوتی ہے۔ یہاں ذات میں ان دونوں مقولات کا سراغ ملتا ہے جسے ہم نشاۃ اور نظم سے یاد کرتے ہیں۔ اب ذات کے تجربات بکھرے ہوئے نہیں ہیں۔ یہ باہم مربوط ہو کر ایک نظام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ان میں کسی تجربہ کی معنویت یا زندگی میں اس کی قدر و قیمت کا مسئلہ پوری ذات کے سیاق میں دیکھا جائے گا۔ یعنی یہ کہ یہ تجربہ ساری ذات سے کس طرح ہم آہنگ ہے۔ کوئی ذات عرصہ حیات مکمل کئے بغیر کل کی حیثیت اختیار نہیں کر سکتی۔ اس لئے ذات میں کیا معنویت ہے۔ پورے طور پر سمجھ میں نہیں آ سکتی ہے۔ ذات کے مختلف تجربات کو کل حیات کے سیاق میں رکھ کر ان کے معنی یا اہمیت پر رائے زنی کی جا سکتی ہے۔ حیات ذاتی کا مسئلہ ہو یا تاریخ کا، اگر معنویت اور اہمیت جز و کل کے ربط کی پابند ہے تو ان

کے پورے اور یقینی معنی کا عرفان کبھی بھی نہیں ہوتا ہے۔

اس طرح وہ ذات جس کے عرفان کے ہم خواہان تھے ایک تشی، روز افزون، مسلسل، متحرک، منظم کل اور واحد ذات ہے، اس کی حقیقت زماں کے عین ہے۔ اس میں ماضی، حال اور مستقبل کے نفوذ سے ہی نشاۃ، تسلسل اور حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اس میں وحدت اور تنظیم اس حقیقت سیال کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے۔ اگر یہ جامد ذرات اور منفک ارتسامات سے مرکب ہوتی، تو ہم ذات کے اس وجدان کی توثیق نہیں کر پاتے۔ اپنی ذات کی طرف لوٹنے پہ ہم صرف اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ واحد، مسلسل، متحرک، ناشی اور منظم کل ہے۔ اس میں حرکت کا ایک رخ ہے۔ یہ ماضی سے مستقل کی طرف بڑھنے والی حقیقت ہے۔ اس میں ماضی، حال کے قالب میں داخل ہوسکتا ہے اور مستقبل حال سے ہوتا ہوا ماضی سے مل سکتا ہے۔ زمانہ کی سیال حقیقت ہی اس سارے تسلسل کا سرچشمہ ہے۔

ہم اب ذات کے ایک ایسے تصور تک پہنچ گئے ہیں جو ہر لمحہ ناشی، متحرک اور وحدت آفریں ہے۔ ابھی تک ایسی ذات کے مضمرات پر غور نہیں کیا گیا۔ وہ ذات جو ہر لحظہ ناشی، متحرک اور وحدت آفرین ہوگی، اس میں مسلسل تشکیلی عمل کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ مسلسل تشکیل ہی نشاۃ اور وحدت آفرینی کی ضمانت دیتی ہے۔ لیکن نشاۃ اور وحدت آفرینی، عمل تشکیل میں ایک ہی جہت فرض کرتی ہے۔ عمل تشکیل ہمہ جہتی نہیں ہوگا۔ یہ عمل ماضیس یمستقبل کی جانب ہوسکتا ہے کیونکہ ذات کی زمانیت تشکیل عمل میں نشاۃ و افزونی کے لئے ماضی سے مستقبل کی طرف بڑھ سکتی ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ذات کا یہ مسلسل تشکیلی عمل کسی خواہش و پسند کسی معیار و منوال کا پابند ہے، یا یہ حرکت ایک وحشیانی رقص کی نوعیت رکھتی ہے۔ ہم نے تشکیل ذات کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے ذات کی وحدت اور روز افزونی کو قدروں کا پابند قرار دیا تھا۔ گویا ذات کا وسیع، منظم اور مربوط ہونا ایسا نہ ہونے سے

بہتر ہے۔ ذات کی تشکیل کوشش ایک بہتر ممکنہ صورت کے حصول کی کوشش ہے، یہ بہتر ممکنہ صورت کوئی خارجی یا ماورائی معیار کی حیثیت نہیں رکھتا ہے۔ یہ خود ذات کے قالب ہی سے فروغ پاتا ہے، گویا یہ غایت آفریں ذات خود آفریں بھی ہے، اگر ذات کا سارا عمل خود آفرینی کا عمل ہے، تو ایسی ذات ہر لمحہ اپنا اظہار چاہتی رہے گی۔ ذات کا ہر عمل ذات کا ایک اظہار ہے۔

3

یہاں جس تجربہ کو نقطہ آغاز قرار دیا گیا ہے، اس میں ذات کا اثبات ہی نہیں غیر کا اعتراف بھی ہے۔ اپنے ہونے کا یقین ہی نہیں، دوسرے کے ہونے کا اقرار بھی ہے۔ دوسروں کا وجود اپنی ہستی کی طرح بدیہی نظر آتا ہے۔ غیر کا ہونا اپنے ہونے کی طرح شک وشبہ سے بلند معلوم ہوتا ہے۔ تجربہ عام میں غیر کی ایک مستقل حیثیت ہے۔ انا وقوفی کا ہر تجربہ کسی غیر انا کا اثبات کرتا ہے۔ علم کی ہر جہت میں غیر موجود ہے۔ یہ چاہے شے کی حیثیت رکھتا ہو چاہے ذات دگر کی۔

انا وقوفی ایک تجسس اور متلاشی وجود ہے۔ یہ جاننا چاہتا ہے۔ اس کے دائرہ علم میں اشیاء بھی آ سکتی ہیں اور افراد بھی اگر انا وقوفی کے نزدیک اشیاء اور ذات دگر کی نوعیتیں مختلف ہیں اور اس بنیاد پر وہ اشیاء اور ذات دگر کی میں تمیز کرتا ہے تو یہ عین ممکن ہے کہ اشیاء اور ذات دگر کی نوعیت میں ایک گونا وجودی فرق موجود ہو۔ نیز ان کے جاننے کے اسالیب میں ایک گونا فرق ہے۔ اگر انا وقوفی کے لئے ذات دگر اشیاء سے مختلف ایک وجود ہے، تو یہ اختلاف کن باتوں میں مضمر ہے۔ نیز یہ کہ یہ فرق واختلاف ایسے مظاہر کے علم پر کیا اثر ڈالتے ہیں۔ انا وقوفی ذات دگر سے متعلق جو رائے قائم کرتا ہے وہ صداقت کی حامل ہوتی ہے یا نہیں یا دوسرے طور پر یوں سمجھ لیجئے کہ انا وقوفی ذات دگر کا جو تصور قائم کرتا ہے ان کی حیثیت صرف ایسے تصورات کی ہوتی ہے جو خارجی عالم میں کسی شے سے مطابق نہیں رکھتے، یا ذات دگر کی

حقیقت سے مطابقت رکھتے ہیں۔

تجربہ عام کی سطح پر ذات دگر کے متعلق دو دعوے ملتے ہیں 1 ذات دگر بھی ہماری ذات کی طرح ہے اس کی ماہیت ہم سے مختلف نہیں ہے 2 ذات دگر کا علم براہ راست اور بلا واسطہ ہے۔ ذات دگر علم سے متعلق تجربہ عام کے دعووں کی تصدیق محض اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ یہ دونوں دعوے محض صحیح نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ بھی ہوں۔ ممکن ہے کہ یہ دونوں دعوے الگ الگ درست ہوں لیکن ان کی یک جائی انہیں نا قابل قبول بنا دے۔

ذات دگر اگر میری ذات کی طرح ہے تو یہ بھی ایک روز افزوں، ناشی، متحرک اور خود آفرین ذات ہے اور مرتبہ شے پر فائز نہیں ہے۔ ذات دگر شے کی طرح سکونی اظہارات میں بیان نہیں ہو سکتی ہے۔ ہوتے رہنے کی شان ذات کو شے سے ممتاز کرتی ہے، زمانیت ہی وہ حقیقت ہے جو ذات دگر کو اشیاء سے جدا کرتی ہے اور میری ذات کے عین قرار دیتی ہے۔ اگر ہم ذات دگر کے عرفان کے دعوی دار ہیں، اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ذات دگر ہمارے تجربہ میں براہ راست موجود ہے تو ہم تجربہ کی سطح پر ایسی ذات کو ضرور محسوس کرتے ہوں گے۔ ہمیں ذات دگر کا کوئی ایسا وجدان ضرور حاصل ہوگا، جس میں یہ وجود اپنے پورے تجربات کے ساتھ موجود ہوتا ہوگا۔

ذات دگر دوسرے اشیاء کی طرح کائنات کا ایک مکانی وجود بھی ہے۔ اس کی اولین آگہی اس مکانی وجود کی آگہی ہے۔ یہاں ذات دگر اپنے اعمال اور اظہار کے ذریعہ ہی ہمارے تجربہ میں داخل ہوتا ہے۔ یہ اعمال و اظہار ذات دگر اور کائنات کی دوسری اشیاء کے ربط و تعلق کے نتیجہ میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اظہارات ہمارے لئے خارجی رہتے ہیں اور ہمارا تجربہ انہیں تک رسا ہے، مگر ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہم ان اظہارات کے پیچھے جا کر کسی ذات کا سراغ لگائیں۔ وہ ذات جو ہمارے نزدیک ان سارے اظہارات کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ ان اظہارات ذریعہ کے سمجھی جا

سکتی ہے اوران کے واسطے سے ہم ذات دیگراں کے علم کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ گویا تجربہ عام کی سطح پر جو چیز موجود ہے، جو براہ راست علم کے دائرہ میں آتی ہے، ذات کا عرفان نہیں بخشتی، اس اعتبار سے ذات دگر تجربہ کے بجائے قیاس رہ جاتی ہے۔ یہ ذات اگر ہمارے تجربہ میں دی ہوئی ہے تو اس کی ماہیت ہم سے مختلف اوراشیاء سے قریب ہے۔ اگر ذات دگر اپنی ماہیت میں ہمارے عین ہے تو اس کا علم بالواسطہ ہے۔

ذات دگراں کے اظہارات، ذات دیگراں کے غماز ہوتے ہیں یا نہیں ان اظہارات سے شعور دیگراں تک رسائی کی کوئی صورت نکل سکتی ہے یا نہیں، عرفان دیگراں کے تعلق سے بڑی اہمیت کا حامل ہیں۔ ذہن دیگراں کو جاننے کا محض یہی قرینہ ہے کہ اظہارات کو ذات دیگراں کا غماز سمجھا جائے۔ لیکنا نہیں ذات دیگراں کا غماز سمجھنے کا ثبوت کیا ہے؟ ہم کن بنیادوں پر اظہارات سے ذات کی طرف جا سکتے ہیں؟ اس کی سادہ سی دلیل یہ ہوسکتی ہے کہ تجربہ کی سطح پر ہم جن اظہارات سے آگاہ ہیں وہ ہمارے بہت سے اظہارات کے مماثل ہیں۔ ہمارے اظہارات اپنے پیچھے ایک ذہنی زندگی بھی رکھتے ہیں، چونکہ یہ اظہارات ہمارے اظہارات کے مماثل ہیں۔ لہٰذا ان کے پس پردہ بھی ایک ذہنی زندگی موجود ہو گی اور یہ ذہنی زندگی اظہارات سے بالکل اس طرح وابستی ہوگی، جس طرح میرے اظہارات میری ذہنی زندگی سے وابستہ ہیں، چونکہ ہمارے اظہارات ہمارے نہیں، ایک ذات کے غماز ہوتے ہیں۔ اس لئے ذات دگر کے اظہارات کے غماز ہوں گے۔ جس طرح اپنے اظہارات سے اپنی ذات کو جاننے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ذات دگر کے اظہارات سے اس ذہنی زندگی تک پہنچنے میں کیا قباحت ہوسکتی ہے؟

یہ دلیل بظاہر قابل قبول معلوم ہوتی ہے لیکن اس میں چھپے ہوئے مسلمات اور اس کی بنیادوں میں کام کرنے والے معروضات کی تقسیم اس خیال کو باطل ٹھہراتی

ہے۔ اس میں پہلا تصور یہ ہے کہ ہمارے اظہارات اور ہماری ذہنی زندگی کا تعلق ایک بدیہی واقعہ ہے۔ میں اس کے داخلی ربط سے بخوبی واقف ہوں، لیکن ایسا نہیں ہے۔ ہم داخلی طور پر اپنے جذبات سے آگاہ ہوتے ہیں، لیکن عموماً اس سے بالکل نا بلد ہوتے ہیں کہ ہم ان کا اظہار کس طرح کرتے ہیں۔ یہ باتیں دوسروں کے مشاہدہ میں آتی ہیں۔

دوسروں کو جاننے میں یہ طریق علم ایک اور لحاظ سے غلط نفسیات پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہاں ہر لمحہ یہ اعتراف ہے کہ ہم دوسروں کو جاننے کے لئے خود سے آگاہ ہوتے رہتے ہیں اور اس کی وساطت سے ہی دوسروں کو جانتے ہیں۔ کیونکہ ہم دوسروں کو اظہارات کے توسط سے ہی جانتے ہیں اور اظہارات اور ان کے پیچھے پائی جانے والی ذہنی زندگی کا تعلق معلوم کرنے کے لئے اپنے اظہارات اور اس کے پیچھے ذہنی زندگی کے تعلق پر غور کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں دوسروں کا علم کہیں بھی اس قدر قیاس اور بوالسطہ نظر نہیں آتا۔ ہم ذات دگر تک ان مرحلوں سے گذر کر نہیں پہنچتے ہیں۔

---

7. R. Aron Introduction to the Philosophy of History. Page 61, Beacan Press, 1948

ان دقتوں سے قطع نظر دلیل کا مرکزی خیال اب بھی توجہ کا مستحق ہے۔ ذات دگر کے اظہارات سے ذات دگر تک رسائی کی یہی صورت ہے کہ اظہارات کو ذات کا غماز سمجھا جائے۔ اظہارات کو ذات کا غماز سمجھنے کا خیال کہاں تک درست ہے۔ اس خیال کا تجربہ یہ بات واضح کر دیتا ہے کہ اظہارات سے ذات دیگراں کا عرفان علماً اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ دونوں ذات یکساں ہیں۔ لیکن یہاں یہ امر خود بحث طلب ہے کہ ذات دگر کسی ایسی ہستی کی حامل ہے۔ کسی ایسے وجود سے معرفت ہو سکتی ہے۔

ذات دگر ہمارے علم میں اپنے اظہارات سے توسط سے ہی آتی ہے۔ لیکن یہ سارے اظہارات اپنی ماہیت میں جسمی اور جسدی ہوتے ہیں۔ اگر تمام اظہارات کی نوعیت جسمانی ہے تو ان اظہارات سے آگے کسی ایسی ذات کا اثبات کیوں کر ممکن ہے۔ اس لئے براہ راست تجربہ کی روشنی میں اظہارات سے ہٹ کر ذات دیگراں جیسی کسی حقیقت کا علم ممکن نہیں ہوتا۔ نتیجتاً کسی ایسی ذات کا اثبات بھی درست نہیں۔ شاید یہ اعتراض ابھی محکم نہیں ہے کیونکہ ہم نے ابھی اپنے اظہارات اور شعور کے مابین کسی ایسے ربط و تعلق کا جائزہ نہیں لیا ہے۔ اگر اپنی ذات کی رسائی میں بھی علمی تجدید ہے تو ہم اپنے اظہارات سے آگے نہ جاسکیں گے اور اس کے پیچھے کسی ذات کا سراغ تجربی سطح پر ممکن نہ ہوگا۔ ہم زیادہ سے زیادہ اپنی تجربی ذات تک جاسکیں گے۔ اس سے ہمیں یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ کوئی ذات واحد سارے اظہارات کے پس پردہ موجود ہے اور یہ حقیقت سارے اظہارات کا سرچشمہ ہے۔ ممکن ہے کہ جستہ جستہ جذبات و تاثرات کے آئینہ دار ہوں۔ لیکن ان کے مابین نظم اور ان کا ایک مرکز سے انشا و صدور علماً ثابت نہیں ہے۔

یہ خیال اس وقت کی تائید کرتا ہے کہ میری ذات اور ذات دگر میرے شعور اور شعور غیر کا رابطہ قائم ہونا اس لئے مشکل ہوتا ہے کہ میرے اور دوسرے کیدرمیان فاصلے ہی نہیں رکاوٹیں بھی ہیں۔ یہ فاصلہ اور یہ رکاوٹیں میرے اور دوسروں کے درمیان ہی نہیں، خود میرے اندر بھی ہیں۔ میری روح اور میرے جسم کے مابین ایک دوری ہے۔ ایک بعد موجود ہے۔ اگر ذات دگر بھی اس طرح روح و جسم سے عبارت ہے تو وہاں بھی یہ فرق و فاصلہ موجود ہوگ۔ اس لئے ایک روح سے دوسری روح تک کا سفر کئی مرحلوں میں بٹ جاتا ہے۔ یہ مرحلے رکاوٹیں بھی ہیں۔ اب دو ذاتوں میں دوہرے فاصلے کی عملداری ہے۔ دو جسموں کا مکانی فاصلہ تو طے ہوسکتا ہے۔ لیکن اس سے آگے پوست و استخواں کی رکاوٹیں بھی ہیں۔ اس لئے دو ذاتوں کا ربط

وتعلق کس طور ممکن ہے۔ یہ خلیج رسائی علم سے پاٹی جا سکتی ہے۔ لیکن علم دو ذاتوں کی گہرائی تک رسائی نہیں ہے۔

علم وعرفان کی راہ اگر ہم ذات دگر کی گہرائیوں میں اترنے کے بجائے اظہارات ہی سے الجھ کر رہ جاتے ہیں تو یہی نہیں کہ ہم ذات دگر کا عرفان حاصل نہیں کر پاتے، بلکہ اپنے ابتدائی وجدان کے منافق ایک تصور قائم کرتے ہیں۔ علمی سطح پر ذات دگر اظہارات کا مجموعہ ہے۔ یہ بھی ادراک کی اسی طرح اسیر ہے جس طرح دوسری مکانی اشیاء اس لئے وہ میری طرح ایک نادر اور اچھوتی ہستی نہیں۔ وہ ایک آزاد جوہر نہیں بلکہ میرے شعور کی آفریدہ ہے۔ وہ ایک تشکیلی تصور ہے۔

لیکن ذات دگر کو عام تجربہ کی سطح پر شے سے ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ شے کے اظہارات اپنی نمود میں اپنے معنی کی تکمیل کر لیتے ہیں۔ ان کا تعلق کسی پس بین حقیقت سے نہیں ہوتا۔ ذات دگر کے اظہارات منظم طور پر اختیار نہیں کرتے ہیں۔ ان کے پیچھے کوئی ترکیبی وحدت کار فرما ہوتی ہے۔ یہاں کوئی اظہار اپنی طور پر بامعنی نہیں ہوتا ہے۔ اس کل کے تعلق سے معنی اختیار کرتا ہے، چنانچہ یہ ترکیبی وحدت ہی ذات دگر کو اشیاء سے ممیز کرتی ہے۔

ذات دگر اس ترکیبی وحدت کی کارفرمائی کے باعث اشیاء سے مختلف ہے۔ چنانچہ ذات دگر کا عرفان کسی ایسی وحدت کے سراغ لگانے ہی سے عبارت ہے ذات کی یہ ترکیبی وحدت خلاق اور معنی آفریں بھی ہے اور سارے تجربات میں نظم و ترتیب کی ضامن بھی۔ اس کے باعث تجربات کی گونا گونی میں ایک ہم آہنگی اور سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ گویا علمی تشکیل ہی اس ترکیبی وحدت کا بڑا وظیفہ ہے۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ ذات دگر کا حقیقی عرفان کسی ایسی اکائی کا سراغ لگانے کے مترادف ہے لیکن دو ذاتوں کے اتصال سے کیا صورت حال پیدا ہوگی۔ ایک ذات کے اظہارات کو اس کی ترکیبی وحدت کے تعلق سے سمجھنا ممکن ہوگا، کیونکہ

اس اکائی کا سراغ محض اس وقت لگ سکتا ہے جب وہ میری ذات کی اکائی کا علمی طور پر اسیر ہو، اور اس وقت اس ذات کی اکائی کا درجہ حاصل ہوگا۔ وہ میری ذات کا ایک تصور رہوگا۔ اس طرح ذات دگر تک رسائی موضوعیت پر ختم ہو جائے گی۔ ذات دگر کے اظہارات ذات دگر کے کسی ایسے تصور سے وابستہ ہوں گے جو حقیقی کے بجائے میرے ساختہ ہوں گے اور اس کے توسط سے ان اظہارات کو معنویت دی جائے گی، جو اس واقعہ کی وجہ سے بے نہاد ہوگی۔

موضوعیت کے اس دائرہ کو توڑنے کے لئے بھی ایک طریقہ کار باقی ہے۔ ہم دوسری ذات کی ترکیبی وحدت کو ذات کی یکساں ماہیت پر محمول کر سکتے ہیں۔ میری ذات میں تجربات کے نظم، اظہارات کی ہم آہنگی کسی ترکیبی وحدت کی آئینہ دار ہے۔ گویا تجربات اور اظہارات کے اس نظم وترتیب سے ذات کی کسی وحدت کا سراغ لگ سکتا ہے۔ اگر اس شیرازہ بندی کا کوئی اصول ہے اور اگر یہ اصول تجربات واظہارات کے نظم وترتیب میں دریافت کر سکتے ہیں تو ہم ذات کی ماہیت کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر ماہیت ذات کا یہ عرفان حاصل ہو جائے تو یہ کہنا آسان ہو جائے کہ ذات دگر کے اظہارات ذات دگر سے اس طرح منسوب ومتعلق ہیں جس طرح میرے اعمال و اظہار میری ذات سے متعلق ہیں۔ چونکہ ایک ہی اصول اور ایک ہی ضابطہ ہر جگہ کارفرما ہے، لہٰذا دونوں ذات ماہیت کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اس لئے ذہن کے ان آفاقی اصولوں کا عرفانذات دگر کا مسئلہ حل کر سکتا ہے۔ ذات دیگراں کا عرفان کسی ایسے اصول کے عرفان کا دوسرا نام ہے۔

یہ حل بھی ذات دگر کے عرفان میں ہماری مدد نہیں کرے گا کیونکہ یہاں ذات کی کثرت حقیقی کے بجائے اعتباری ہوگی۔ جبکہ ذات دگر کا سارا مسئلہ کثرت ذات کو حقیقی تسلیم کرنے پر مبنی ہے۔ یہاں ذات کی کلیت اور ذات کی مفردیت دونوں حصوں کو یکساں توجہ کا مستحق سمجھا گیا ہے۔ یہاں صرف ذات کی کلیت ہی پیش نظر

ہے۔ ذات کی کلیت کے اعتبار سے تمام ذات یکساں ہیں۔ لیکن نوعی یکسانیت سے کثرت انا کا انکار لازم آتا ہے اور کثرت انا کا اعتراف ذات کی مقرونیت کو حقیقی سمجھنے ہی پر مبنی ہے۔ اگر یہاں کثرت انا کو کسی طور برقرار بھی رکھیں اور یہ کہیں کہ ذہن کے چند آفاقی اصول تمام ذات میں یکساں طور پر کارفرما ہیں تب بھی ہر کوشش اپنے اس عیب کو چھپانے سے قاصر رہتی ہے، جو اس میں ذات کے کلی اور آفاقی عنصر کی وجہ سے ہے۔ ذات دگر اپنی مقرونیت کی بناء پر ہم سے علیحدہ اور مختلف ہے۔ اس لئے کلیت کی راہ اس تک اگر رسائی حاصل کر لی جائے تب بھی وہ ذات ہم پر بے نقاب نہ ہوگی جو ذات دگر کی حقیقی خالق ہے۔

ذات دگر کے عرفان میں بھی ہم ابھی تک چند دقتوں کے بیان سے آگے نہ جا سکے ہیں۔ ہم نے اب تک صرف یہ سلبی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ذات دگر کا عرفان ان دقتوں کے پیش نظر ممکن نہیں اگر ہم ذات دگر کو محض اظہارات تک محدود رکھیں تو ایک مکانی وجود بن کر رہ جاتا ہے۔ اگر ان اظہارات کے پس پردہ ذہنی زندگی کی تلاش شروع کی جائے تو یہ بات موضوعیت پر ختم ہوتی ہے۔ ایسا کیوں ہے، یہ دریافت کرنے کے لئے ہم اس موقف کا سرسری جائزہ لیتے ہیں۔ ہم نے ذات دیگراں کے عرفان میں بھی ایک انا وقوفی کو ہی نقطۂ آغاز قرار دیا ہے۔ ہم نے ہر موجود کا اثبات علم کی بنیاد پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابتدا میں ہم نے بڑی فراخدلی سے دوسری ذات کو اپنے مثل فرض کیا تھا۔ انہیں بھی ذات کا درجہ دیا تھا، ان کے وجود کو بھی ابتداء میں اپنے علم سے آزادانہ اور ماورا فرض کیا تھا۔ یہ ایک حقیقی صورت حال تھی۔ لیکن اس کو زیادہ منطقی شکل دینے میں ہم رفتہ رفتہ علم کے محتاج ہوتے چلے گئے۔ اس طرح ایک منزل پر آ کر ہم دوسروں کے وجود کے منکر ہو گئے اور ذات دیگراں کا مسئلہ از خود بےمعنی بن گیا۔ جس وقت ہم نے دوسری ذات کو اپنی ذات کے ہم رتبہ قرار دیا تھا۔ ہم نے دوسری ذات کو اپنی طرح ایک آزاد جوہر قرار دیا تھا۔ دو جواھر کی زندگی

یہی ہے کہ وہ باھمی انحصار سے بے نیاز ہوں۔ ان کے مابین خارجیت کا رشتہ ہو۔ دو آزاد جواھر لائبنز کے موناڈات کی طرح ایک دوسرے سے لاتعلق اور آزاد ہوں گے۔ ان میں باہمی انحصار کا علاقہ نہ ہوگا۔ اب ان میں ربط و تعلق اور آزاد ہوں گے۔ ان میں باہمی انحصار کا علاقہ نہ ہوگا۔ اب ان میں ربط و تعلق کا قرین ہے۔ ہم نے یہاں ذات شاعر اور انا وقوفی بھی قرار دیا ہے۔ ہم یہاں ربط و تعلق کی یہ راہ نکال سکتے ہیں کہ یہ انا ایک دوسرے سے آگاہ ہوتے ہیں۔ دو اناؤں کا یہی وقوف دوسری انا کے اثبات کی بنیاد ہوگا۔ بادی النظر میں یہ حل بڑا سادہ ہے۔ لیکن اس کے مضمرات سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ ایک ذات جب دوسری ذات کا وقوف حاصل کرتی ہے تو دوسری ذات کو ذات کی حیثیت حاصل نہیں رہتی کیونکہ تجربہ کی سطح پر دوسری ذات کے اظہارات ہی پہلی ذات کے لئے مواد علم کا درجہ رکھتے ہیں اگر دوسری ذات کے اظہارات کے ماورا کوئی ہستی ہے تو وہ پہلی ذات کے دائرہ علم میں نہیں۔ اگر اظہارات سے مرتب ہونے والا مجموعہ ہی کل ذات ہے تو ذات جیسی نادر اور اچھوتی کوئی چیز نہیں۔ یہ عام اشیاء کی طرح ایک شے ہے اور میری انا وقوفی کو دوسری ذات کے بارے میں جو علم ہے اس کی نوعیت یہ ہے کہ دوسری ذات، شے کی حیثیت سے ہمارے علم میں موجود ہے۔ اس ساری گفتگو کے پیچھے کم از کم دو تصورات کام کر رہے ہیں۔ ہم جواھر کی باہمی خارجیت پر ایمان رکھتے ہیں۔ ہم اپنی ذات کی طرح دوسروں کی ذات کو اپنے طور پر موجود مانتے ہیں۔ لیکن یہ باھمی خارجیت فاصلوں کو جنم دیتی ہے۔ دو ذات کے مابین ایک خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ ہم اس سے آگاہ ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ تکلیف دہ احساس بھی ہے کہ یہ دوری اور یہ فاصلہ تنہائی کو ذات کا مقدر بنا دیتا ہے۔ اس سے ہم ذات میں کسی ربط و تعلق کی تلاش شروع کرتے ہیں اور وقوف کی راہ یہ خلیج پاٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن دو وجود کے مابین حائل ہونے والی خلیج کو اگر علم کی راہ پاٹا جائے تو اس کی یہی صورت

ہے کہ اور وجود ذاتی رکھنے والی ہستی کو اپنے تصورات اور ھیجانات میں تحویل کر لیا جائے۔ اس کے دو نقصان دہ مضمرات ہیں۔ اپنے اور غیر کے امتیازات، واردات نفس کی کثرت میں محو ہو جاتے ہیں۔ من و تو فریب ہے۔ سب واردات نفس ہیں۔ دوسری ذات دگر اور اشیاء کا نازک سا فرق بھی باقی نہیں رہتا۔ خواہ وہ ذات ہو، خواہ وہ شئے انا وقوفی کے تصورات میں تحویل ہو کر ہی انا وقوفی کے لئے وجود رکھتے ہیں اور انا وقوفی کے تصورات میں تحویل ہو کر ہی انا وقوفی کے لئے وجود رکھتے ہیں اور انا وقوفی کے تصورات یکساں ہیں۔ اس ساری گفتگو کو اگر سمیت کر بیان کیا جائے تو غالباً اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ ذات دیگراں کے عرفان میں تجربہ عام یا زیادہ ترقی یافتہ تصوریت کا خواہ کوئی مسلک اختیار کیا جائے، یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ ہر ذات دوسری ذات سے اس وقت تک لاتعلق اور آزاد رہتی ہے جب تک وہ دوسرے سے وقوفاً متعلق نہیں ہوتی ہے۔ گویا ان میں یہ بعد اور خارجیت حقیقی ہے۔ ایسی صورت میں ذات کے سارے رشتے، وقوفی اور معنوی ہیں۔ وجوداً ہر انا آزاد و لاتعلق ہے۔ لہذا ان کا باہمی تعلق علم کے شکست و ریخت کا ہی رھین منت ہے۔ علم کی یہ شکست و ریخت اگر اپنی انتہا تک جاری رہے تو ایک مرحلے پر سارا وجود ایک ہمہ داں ذات کے تصورات میں تحویل ہو جائے گا۔ لیکن یہاں بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ کسی بھی مرحلہ پر ذات کا اثبات علماً ممکن نہیں ہوگا، چنانچہ ہم یہاں یہ راہ قائم کر سکتے ہیں کہ ذات دیگراں کے عرفان کا مسئلہ محض ان دو مسلمات کی کارفرمائی کے باعث کوئی نتیجہ خیز صورت حاصل نہ کر سکا جسے ہم جوھر کی خارجیت اور ان کے وقوفی تعلق سے موسوم کرتے ہیں۔

جواہر کی مکمل خارجیت کسی ربط و تعلق کو ناممکن بنا دیتی ہے اس لئے دو ذاتوں کا رشتہ قائم کرنے کے لئے یہ حصار توڑنا پڑتا ہے۔ یہاں جاننے والی ذات تو اپنی ہستی کو مجروح نہیں ہونے دیتی لیکن دوسری جانی جانے والی ذات اپنی ہستی کھو دیتی

ہے۔ یہ بھی پہلے ہی علم کالازمہ ہے۔ گویا دو ذات کے ربط و تعلق کی بنیاد یہی ہے کہ ان میں مکمل خارجیت ہو۔ یہ ضرور ہے کہ جب ہم دوسرے کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ رائے ضرور قائم کرتے ہیں کہ وہ مجھ سے جدا ہستی ہے۔ اعینہ ذات دگر کے زاویہ نگاہ سے میرا وجود بھی ایک دوسری ہستی دیتی ہے۔ اس نفی کی دو توجیہات ہوسکتی ہیں۔ یا تو یہ ایک خالص نفی ہے اور یہ ذات دگر کو مجھ سے اس طرح جدا کردے گی جس طرح ایک جوہر دوسرے جوہر سے جدا ہوتا ہے اور اس صورت میں ذات دگر کی گرفت از روئے تعریف ناممکن ہے۔ یا یہ ایک درونی نفی ہوگی جس کے مفہوم میں دو حدود کا فعال و ترکیبی تعلق داخل ہے۔ ان میں سے ہر دو دوسرے کے انکار سے اپنی تشکیل کرتا ہے۔ اس لئے یہ انکاری رشتہ دوسری داخلیت کا حامل ہوگا۔ یہ ربط و تعلق اس طور پر قائم نہیں ہوسکتا ہے کہ ایک ذات کو یہ برتری حاصل رہے کہ اس میں دوسری ذات تحویل ہوتی رہے۔ نہ تو یہ رشتہ اس طور پر قائم ہوسکتا ہے۔ کہ دونوں ہی ذات ایک دوسرے سے بالکل لاتعلق ہوں اس کا اثر علم کی نوعیت پر پڑے گا۔ نیز اس سے ذات اور اس اظہار کے قالب کی توجیہ بھی مختلف ہوجائے گی۔ اب شاید ذات دگر ادرک کے بجائے تفہیم کے دائرہ میں آجائے گی کیونکہ اب اظہارات ٹھیٹھ جسدی نوعیت نہ رکھیں گے ان کی حیثیت علامات کی ہوجائے گی اور یہ اپنے طور پر نامکمل اور نا تمام نہ ہوں گے۔ یہ اپنے پیچھے پائے جانے والے معنی کا تقاضا کریں گے۔ جس لمحہ علامات کے کسی نظام کی گفتگو ہوتی ہے۔ اس میں سماج کا وجود از خود مضمر ہوتا ہے۔ علامات کا مفہوم کہنے والے اور سننے والے لئے یکساں ہو۔ اس کے لئے ایک واضح یا نیم واضح اتحاد خیال یا ایک مشترک یقین لازمی ہے اس طرح یہ نئی راہ کھول کہ ہم دو اناؤں کے تعلق کی تجریدی صورت حال سے نکل آتے ہیں۔ اور علم و آگہی یہاں دوسرے قالب اختیار کر لیتی ہے۔

---

8. j.p. Sartve Being & Nothingness, page 252, Methuan & Go,1957

4

عرفان ذات دگر کی اب کیا صورت ہوسکتی ہے۔شاید یہاں ہم پھر اس جواب کو دھرائینگے کہ ذات دگر کا عرفان محض دگر کے اظہارات کی راہ ممکن ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ہم کسی قدر مختلف زاویہ نظر سے اس علم کو دیکھ رہے ہوں گے۔ اگر ہم یہاں پھر یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ دوسروں کو جاننے کی کلید اب بھی دوسرے کے اعمال اور اظہار میں پنہاں ہے تو ہم لاشعوری طور پر یہ بھی تسلیم کر رہے ہوں گے کہ ہم نے ابھی تک اظہارات کی نوعیت اور حیات ذہنی سے اس کے رشتہ کو اچھی طرح نہیں سمجھا تھا۔ ہم نے ان اظہارات کو بھی تک جسدی اور حسی ہی قرار دیا تھا۔ اور ان کے اور حیات ذہنی کے درمیان ایک فاصلہ ملحوظ رکھا تھا۔ اس لئے یا تو ہم صرف اظہارات تک جا کر رک گئے تھے یا اس خلا کی وجہ سے کسی ذات کا سراغ لگانے سے قاصر رہے تھے۔ دراں حالیکہ حقیقت یہ نہ تھی۔ کوائف ذہنی کو ان کے اظہارات سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ شعور کو جسم سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اب یہاں اظہارات کی حیثیت علامات و اشارات کی ہے۔ جو اپنے معنی سے پیوست ہیں۔ اشارات وعلامات سے معنی کے عالم جدا نہیں ہے۔ ان تک پہنچ کر معنی کے حدود میں داخل ہونا ناگریز ہے۔

اس مرحلہ پر بھی یہ دلچسپ مگر مشکل سوال ضرور پیدا ہوگا کہ حرکات، اشارے، الفاظ، رسوم، ادارے، تاریخی باقیات اور ان جیسے کتنے ہی علامات سے گذر کر ہم ان کے معنی تک کس طرح پہنچتے ہیں۔ کیا ہم ان کے معنی تک اس لئے رسائی حاصل کر لیتے ہیں کہ وہ حیات ذہنی کے غماز ہوتے ہیں۔ حیات ذہنی سے محض ان کا ربط ہی ان کی تفہیم کی ضمانت نہیں۔ اس کے لئے کچھ اور شرائط بھی ضروری ہوں گی۔ اگر

حیات ذہنی اپنی نوعیت بدلتی رہتی ہے اور اگر یہ رشتہ ہر لحظہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور کسی ضابطہ کے پابند نہ ہوں تو علامات و اشارے کی دنیا میں کوئی ضبط و تعین باقی نہ رہے گا۔ ہر علامت ہر ذہن کے لئے اپنی ایک مفہوم رکھے گی۔ اس لئے دو ذہنوں کے لئے معنوی یکسانیت کا کوئی اظہار باقی نہ رہے گا۔ ایسی صورت میں کوئی ایک ذہن کسی دوسرے ذہن کے اظہارات سے گذر کر اس ذہن تک کیونکر پہنچ سکے گا۔

----

9. R. Aron. Introduction to the Philosophy of History.

10. R. Aron. Introduction to the Philosophy of History. p.62, Becan Press, 1948.

اس لئے اظہارات کی تفہیم کے لئے یہ شرائط ہمیشہ پیش نظر رکھتی ہوں گی کہ تمام اظہارات کی تفہیم کا انحصار ان دو اہم باتوں پر ہے۔ (1) فطرت انسانی یکساں ہے، یعنی حیات ذہنی کے بنیادی عناصر تمام انسانوں میں مشترک ہیں (2) یہ کہ یہ اظہار کسی ضابطہ کے تحت کسی مشترک عنصر سے برابر وابستہ رہتا ہے۔ مگر یہ شرائط بھی اظہارات کی تفہیم کا پورا حق ادا نہیں کر سکیں گے۔ یہاں تفہیم کی ساری اساس نفسیاتی ہے اور ذات کا خمیر تمام و کمال نفسیاتی نہیں ہے۔ اس میں ایک عالم شریک ہے۔ جہاں تک ذات کی جبلی اور نوعی ساخت کا تعلق ہے، یہ تمام افراد میں یکساں ہے۔ یہی خالص نفسیاتی اور حیاتیاتی عنصر ہے، لیکن ذات میں اس کے علاوہ تعلیم و تربیت، سماجی اثر و نفوذ سے وہ تجربات بھی داخل ہو جاتے ہیں جو انسان کا کسب ہیں۔ ان کی نوعیت مختلف سماجی اکائیوں میں مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے یہ مختلف معاشروں میں افراد کی مختلف سیرت و کردار کے ضامن ہوتے ہیں۔ یہ شرط کہ ذات دگر کو ایک مجرد ذات کے بجائے سماجی فرد سمجھا جائے اور اس کے اظہارات کی تعبیر میں صرف

نفسیاتی عوامل کو شامل نہ کیا جائے، بلکہ اس سماجی سیاق کو بھی پیش نظر رکھا جائے جس سے ذات دگر منسوب ہے۔ پہلی شرط پر یہ اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ اس کی توجیہ ہے۔

اب ہم اپنی دو شرائط کی بنیاد پر ذات دگر کے اظہارات کی تفہیم کی کوشش کرتے ہیں۔ ذات دگر کا عرفان کو اس حیات ذہنی کا سراغ لگانا ہے جو ذات دگر کے اظہارات میں مضمر ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ حیات ذہنی ذات دگر کے اظہارت میں کس طرح جلوہ گر ہوتی ہے۔ ہم اس عرفان کے لئے اب نہایت آسانی سے اپنی ذات سے آغاز کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم نے پہلے ہی یہ شرط لگا دی ہے کہ ذات کا عرفان محض اسی بنیاد پر ممکن ہے کہ حیات انسانی کو ہر جگہ یکساں سمجھا جائے۔ ایسی صورت میں اپنی ذات کے حاصل شدہ نتائج کو ذات دگر تک منتقل کرنے میں کوئی دقت باقی نہ رہے گی۔ ہماری ذات کا ہر اظہار ہماری حیات کے کسی مبادی عنصر کا اظہار ہوتا ہے۔ جب ہم اپنی حیات کے کسی اظہار کی تفہیم چاہتے ہیں تو اس کی شرط اولین یہ ہوتی ہے کہ ہم انہیں اس حیات کے قالب میں واپس ڈھالیں۔ لیکن حیات کا یہ مبادی عنصر تنہا اور لاتعلق نہیں ہوتا ہے۔ یہ ویسے ہی دوسرے عناصر سے متعلق ہوتا ہے۔ لیکن مبادی عناصر باہم مربوط ہو کر ایک کل کی تشکیل کرتے ہیں۔ چنانچہ کسی اظہار کی تفہیم محض اس مبادی عنصر کے سراغ لگانے سے تعبیر نہیں۔ اس عنصر کے دوسرے عناصر کے ربط و تعلق اور نتیجتاً ایک ذات کی کلیت کے تعلق پر مبنی ہوتی ہے۔ ہمارا کوئی اظہار کسی مبادی عنصر سے متعلق ہو کر کلیت ذات سے منسوب ہو جاتا ہے۔

---

11. H.A. Hadges, the Philosophy of Wilhelem Dilthery, p.138 R. & Kegan Paul, 1952

اس لئے یہ اظہار ہماری تفہیم کا اسیر ہو جاتا ہے۔ اظہار کی تفہیم سے یہی مراد ہے

کہ اسے حیات ذہنی کی کلیت سے منسوب کر دیا جائے یا اس کے پیچھے ایک حیات ذہنی کی کلیت دریافت کر لی جائے۔ لیکن تفہیم کی معراج وہ ہے جہاں ہم دوسروں کے تجربات کی تفہیم حاصل نہیں کرتے بلکہ اس میں شریک ہوتے ہیں۔

اس خیال سے یہ دقت سامنے آتی ہے کہ ذات دگر کا عرفان ذات دگر کے عرفان کو اپنی روح میں دوبارہ زندہ کرنے کا نام ہے جو اپنی ذات کے عرفان میں ممکن نظر نہیں آتا ہے۔ اگر زمانیت ذہنی زندگی کا خاصہ ہے اور یہ لامتناہی طور پر تقسیم پذیر ہے اور تفصیلات و جزئیات کا حامل ہے۔ تو اسے اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ وجدان کے سطح پر برقرار رکھنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔ لہذا ہم زیادہ سے زیادہ حیات ذہنی کی نوعی خصائص یا اس کی بنیادی نوعیت کے عرفان تک ہی جا سکتے ہیں۔

اگر تجربہ کی ساری جزئیات کو وجدان کی سطح پر زندہ رکھنے کی کوشش کی جائے تو یہ بھی گمان گزرتا ہے۔ کہ ہم تجربات کے معنوی اور قدرتی ترتیب سے زیادہ زمانی ترتیب پر زور دے رہے ہیں۔ اور حیات ذہنی کی تشکیل میں قدر و معنی سے زیادہ زمانی پیش رفت کو دخل ہے۔ دراں حالیکہ ہم نے اپنی ذات کے عرفان میں اس کا جائزہ لیتے وقت اس پہلو پر زور دیا تھا۔ کہ ذات کے سارے ہی تجربہ ذات کے قالب میں زندہ نہیں رہتے ہیں۔ یہاں ترکیب کا اول پسند و انتخاب کا کوئی معیار تجربات کی ترتیب کا ضامن ہوتا ہے۔ لہذا ذات دگر کی تشکیل میں معنوی ترتیب پر زمانی ترتیب کو فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہم تفہیم دیگراں میں دوسروں کے تجربات کہ من و عن اپنے وجداں میں زندہ رکھنے کی کوئی صورت نہیں نکال سکتے ہیں۔

تجربات کو وجدان کی سطح پر زندہ رکھنے اور زماں کی بلا واسطہ آگہی تک محدود کرنے میں یہ فرق تو ضرور واضح ہو جاتا ہے۔ کہ حیات ذہنی واردات نفس کی پیش

رفت ہی نہیں یہ ایک مسلسل بہاؤ ہے۔ یہ ایک خودنشانی وحدت ہے جو ایک دوسرے میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ انہیں بجا طور پر ریاضیاتی تصورات میں بیان نہیں کیا جاسکتا بلکہ اسے وجدان یا بلاواسطہ آگہی کی سطح پر محسوس کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے حیات ذہنی کی تفہیم کی صورت نہیں نکلتی ہے۔ دوسروں کے ذہن کی آگہی کی یہاں کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ حیرت ہے کہ جو نظریہ حیات ذہنی کو ذمانیت کے قالب میں ڈھالنے کا مدعی ہے تاریخ کی تفہیم کے دروازے بند کر دیتا ہے۔

یہاں یہ امر خالی از دلچسپی نہیں کہ ذات دگر یا ثقافتی مظاہر کا اسلوب اگر تمام تر نفسیاتی ہی رکھا جائے تو بعض صورتوں میں یہ طریقہ کار بالکل بے نتیجہ ہوگا اکثر ثقافتی مظاہر کو سمجھتے ہیں جو بلاشبہ ذہن کے آفریدہ ہیں۔ ہمیں واردات نفس سے زیادہ ان اصولوں اور ضابطوں سے بحث ہوئی ہے جو افراد کی حیات ذہنی سے ماوراء ہوتے ہیں اور کسی معاشرے میں رہنے والے افراد کی حیات کو منضبط کرتے ہیں۔ مورخ بھی ذات دگر کے اظہارات کا مشاہدہ کرنے والا ہے۔ لیکن وہ نفسیاتی سطح پر واردات کی تشکیل جدید تک خود کو محدود کر لے تو وہ اچھی سوانح تو لکھ سکے گا، تاریخ کا حق ادا نہ کر سکے گا کیونکہ اسے محض ذہن میں عمل پیرا اصول سے بحث نہ ہوگی۔ ان اصولوں کی بحث انفرادی اذہان سے آزاد اور ماورا ہے اور وہ ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ذات دگر کو جاننے کا مسئلہ ہمارے نزدیک ابھی تک علم کا مسئلہ ہے۔ اس علم کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اس وجدان سے ہی آغاز کریں کہ ذات اگر ہم سے جدا ہے اور ذات دگر کی یہ جدائی اور علیحدگی ختم نہ ہونے والی ہے۔ اسے محض ایک علمیائی ضرورت کے لئے قبول نہیں کیا گیا ہے بلکہ حقیقت میں بھی ہے کہ اپنی ذات اور ذات دگر کے وجدان میں ایک نوعی فرق ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ ذات دگر علم اور ادراک کے دائرے میں ایک معروض رہتی ہے۔ یہ صرف اپنی ہی ذات ہے جو اپنے وجدان میں یا وثوق طور پر موجود ہے۔ اپنی ہی ذات تجربہ کی سطح پر اپنی ذات معلوم

ہوتی ہے۔ دوسری ذات، ذات کے طور پر ہمارے علم میں کب آتی ہے۔ اس باعث ہم ذہنی اشتراک اور انضمام شعور کے سارے فلسفوں کا انکار کرتے ہیں۔ ہم ذہنی زندگی کے اشتراک یا دوسرے کی ذہنی زندی کے براہ راست تجربہ کو تسلیم نہیں کریں گے۔ ذات ایک دوسرے کو جاننے کے باوصف ایک دوسرے سے علیحدہ اور جدا ہونگی۔

اظہارات کی تفہیم کی اگر یہ صورت ہے کہ انہیں حیات ذہنی کی ایک کلیت سے وابستہ کر دیا جائے جس کے وہ اظہار ہیں۔ جزو وکل کے اس رشتے میں کسی اظہار کی تفہیم، منشاء اور معنی پوشیدہ ہوتے ہیں اپنی ذات کے اظہار میں یہ طریق کار کچھ زیادہ باوثوق نظر آتا ہے کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم حیات کی ایک ترکیبی اکائی کے مالک ہیں اور ہمارا اظہار اس سے منسوب ہے۔ ہم حیات کی اکائی کو ایک مابعد الطبیاتی حقیقت کا درجہ دیتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ذات کے تجربات کو قدروں کے کسی معیار پر مرتب کیا جاتا ہے۔ ذات کی یہ اکائی ایک تحلیلی پیکر ہوتی ہے۔ خواہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہو یا ذات دگر کی صورت میں ہو۔ ذات دگر کے کسی اظہار کی تفہیم کے لئے اس کلیت کا تقاضا باقی رہتا ہے۔

جنت مکانی، وصال آشیانی ممتاز حسن مرحوم

1974ء

کوکب شادانی

ممتاز حسن صاحب بھی پچھلے سال اللہ کو پیارے ہوکر جنت مکانی وخلد آشیانی کہلانے لگے۔ ہمیشہ رہے نام اللہ کا۔ مندرجہ بالا مصراع سے مرحوم کا سن وفات نکلتا ہے۔ وہ بقول محترم ڈاکٹر آغا افتخار حسین صاحب اردو کے بلند پایہ ادیب تھے (کسی زمانے میں شعر بھی کہتے تھے، اور احسن تخلص فرماتے تھے) تاریخ میں اعلی درجے کی بصیرت رکھتے تھے، آثار قدیمہ سے شغف تھا، فلسفہ پر اچھی نظر تھی، عربی کے فاضل تھے، جرمن اور کسی حد تک فرانسیسی زبانوں سے واقف تھے، مالیات ومعاشیات کے متخصص تھے، ان کا مزاج شاعرانہ بھی تھا اور عالمانہ بھی، تصوف میں بھی دلچسپی رکھتے تھے اور معقولات میں بھی، فنون لطیفہ، موسیقی ومصوری سے لگاؤ تھا اور بیشتر علوم انسانی اور جمالیاتی فنون میں ان کی نظر میں گہرائی تھی اور گہرائی سے زیادہ گیرائی تھی۔

ڈاکٹر آغا افتخار حسین صاحب نے اپنے مضمون میں، جس کا اقتباس اوپر پیش کیا گیا، ممتاز حسن مرحوم کی جامع الکمالات شخصیت کی چند سطور میں جو قلمی تصویر پیش کی ہے وہ حرف بحرف درست اور مکمل ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے یہ بھی بالکل بجا فرمایا کہ مرحوم کی رنگارنگ شخصیت کے جس پہلو نے پاکستان کی تہذیبی زندگی کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ ان کی علم دوستی اور اہل علم وفن سے محبت تھی۔ اور یہ بھی حرف بحرف صحیح ہے کہ انہوں نے اداروں کی مدد کی اور افراد کی بھی، انہوں نے علمی ادارے قائم کئے اور اہل علم وفن کی صلاحیتوں کو زندگی عطا کی اور آج ہر علم دوست یقیناً ڈاکٹر صاحب کا اس سلسلے میں بھی ہمنوا ہے کہ علم ودانش کے محسن کی حیثیت سے

پاکستان کی تہذیبی تاریخ انہیں کبھی فراموش نہیں کرے گی۔

---

1. ممتاز حسن مرحوم از ڈاکٹر آغا افتخار حسین، روزنامہ جنگ کراچی 20 نومبر 1984

2. ایضاً

ممتاز حسن مرحوم کی کچھ انہیں سے ملتی جلتی خوبیوں کا ذکر برادر مکرم ضیاء الحسن موسوی صاحب نے بھی اپنے ایک فاضلانہ مضمون میں فرمایا ہے۔ نیز محترم مرزا علی اظہر برلاس صاحب نے مرحوم کی ان قابل قدر مساعی جمیلہ کا بھی تذکرہ کیا ہے جو تحریک پاکستان کے سلسلے میں مغفور نے کی تھیں۔ لاریب مرحوم نے اپنی پیشہ ورانہ صلاحیتوں میں بھی کمال حاصل کیا تھا اور اس سلسلے میں بھی ان کی خدمات کو فراموش نہیں کیا جا سکتا لیکن جیسا کہ مرزا برلاس صاحب نے ممتاز صاحب مرحوم سے خود ایک بار کہا تھا کہ ممتاز صاحب! میں نے بڑے افسر تو بہت دیکھے ہیں لیکن تو چیزے دیگری اسی چیزے دیگری کا ذکر میں اجمالاً زیر نظر مضمون میں کرنا چاہتا ہوں۔

ہر چند کہ ممتاز صاحب مرحوم کی وفات حسرت آیات پر اہل علم و فن کے علاوہ ہر وہ شخص جسے مرحوم سے ایک آدھ بار بھی ملنے کا اتفاق ہوا ہے آج تک اشکبار ہے، لیکن مخدومی پیر علی محمد راشدی صاحب نے جس طرح اپنے طرز خاص میں مرحوم کا سراپا پیش کیا ہے وہ اپنی جگہ یقیناً لاجواب ہے۔ لادیب اظہار غم کے لئے یہ تمثیلی طرز نگارش جس سے فراق اہل کمال کے بخشے ہوئے زخم نہ صرف رِسنے بلکہ ہوا دینے لگتے ہیں، پیر صاحب جیسے اہل قلم ہی کا حصہ ہے۔ جو حضرات محسن علم و فن جناب ممتاز حسن صاحب مرحوم کے ساتھ راقم الحروف کے دیرینہ قلبی روابط سے واقف ہیں، ان کا اصرار ہے کہ میں بھی ان روابط کی روشنی میں مرحوم کے متعلق کچھ عرض کروں مگر پیر صاحب کے بقول حوصلہ نہیں رہا ہے بلکہ سچ پوچھئے تو اس عظیم قومی حادثہ پر ابھی دل ہی قابو میں نہیں آ رہا ہے لیکن

اگر دم در کشم قرشمکہ مغز و استخواں سر زد

جس وقت مجھے یہ اطلاع ملی کہ ممتاز حسن صاحب پر دل کا شدید دورہ پڑا ہے اور وہ شاید ہی جانبر ہوسکیں۔ تو نہ پوچھئے کہ دل پر کیا قیامت گزر گئی۔ جی چاہا کہ پر مل جائیں تو اڑ کر ان کے پاس پہنچ جاؤں۔ بستر سے اٹھا مگر لڑکھڑا کر رہ گیا۔ ان دنوں اعصابی کمزوری اور جوڑوں کے درد کی وجہ سے چلنے پھرنے سے معذور تھا۔ بہر حال یہ مصراع بے ساختہ زبان پر آیا۔

ہر حسد اجل ھیہات ممتاز حسن احسن

1394ھ

مجھے تاریخ گوئی سے کوئی خاص لگاؤ نہیں ہے۔ احباب واعزا کے اصرار پر کبھی کبھی اس طرف توجہ کرنا پڑتی ہے اور بصد دشواری اس سے عہدہ برا ہوتا ہوں۔ اس لئے مندرجہ بالا مصراع حسن سے ممتاز حسن مرحوم کا سال علالت و سال وفات دونوں ایک ساتھ نکلتے ہیں۔ مرحوم سے راقم الحروف کے قلبی لگاؤ کا زندہ ثبوت ہے، ورنہ میری کوشش کو اس میں ذرا سا بھی دخل نہیں۔ اس کے علاوہ جو دوسرے متعدد اردو، فارسی قطعات، اشعار، جملے، فقرے اور مصرعے، جس میں سے ایک زیر نظر مضمون کی سرخی ہے، انہیں بھی میں صرف مرحوم کے روحانی تصرف کا کرشمہ سمجھتا ہوں۔ ان میں سے کچھ چیدہ چیدہ تاریخیں اس مضمون کے آخر میں درج کی جائیں گی۔ اگر ان سب کی شان نزول بھی عرض کروں تو اندیشہ ہے کہ یہ مختصر مضمون طویل ہو جائے گا اور وہ زخم جو ہنوز تازہ ہے، اور ہرا ہو جائے گا۔

ممتاز حسن صاحب سے میری پہلی ملاقات جس عالم میں ہوئی، اسے آپ قیامت گردی کہئے یا عالم گردی کا تماشا تاہم وہ بھی ایک عجب عالم تھا۔ میں نے اورینٹل کالج لاہور کے ذریعہ پنجاب یونیورسٹی سے فارسی میں ایم اے پاس کرنے کے بعد ایم اے (انگریزی) کے لئے لاہور کے جس کالج میں داخلہ لینے کی کوشش

کی اس میں اندر سے باہر تک تل دھرنے کی جگہ نہ تھی۔ مقامی طلبا کے علاوہ باہر کے طالب علم بھی جوق در جوق چلے آرہے تھے اور ہر جگہ ان کے ٹھٹھ کے ٹھٹھ لگے ہوئے تھے۔ ایک نفسا نفسی کا عالم تھا مگر یہ عالم بہشت کا سا عالم نہ تھا جو

کسے   رابا   کسے   عالم   نباشد

کا مصداق ہوتا بلکہ یہاں ہر شخص دوسروں سے امداد کا خواہاں تھا اور داخلہ فارم کے لئے دفتر تک پہنچنے میں سبقت کی کوشش کر رہا تھا۔ اسی عالم میں مجھے متوسط قد کا سانولا سا ایک سنجیدہ صورت طالب علم نظر آیا مگر اس کا چہرہ سنجیدگی کے باوجود اس کی شگفتہ مزاجی کا اعلان کر رہا تھا۔ اس نے سفید براق شلوار قمیص پر نفیس قسم کا دھاری دار ہلکا گرم کوٹ پہن رکھا تھا۔ وہ بھی کالج کی عمارت کی طرف جا رہا تھا۔ میں نے نہ جانے کیوں اسے غور سے دیکھا تو وہ بھی میری طرف متوجہ ہو گیا اس کی توجہ کی وجہ ممکن ہے میرا لباس رہا ہو (میں نے علی گڑھ یونیفارم کا سیاہ ٹرکش کوٹ پہن رکھا تھا جس پر ظاہر ہے کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا مونوگرام بھی تھا اور سر پر شیر گولہ کی ترکی ٹوپی بھی) واضح رہے کہ میرے اس لباس پر لاہور (جو اس زمانے میں ہندوستان کا پیرس کہلاتا تھا) کے کچھ ماڈرن قسم کے فیشن ایبل نوجوان طالب علم ناک بھوں بھی چڑھا رہے تھے مگر اس سادہ رخ طالب علم نے قریب آ کر نہایت نرم اور شیریں لہجے میں مجھ سے پوچھا، میں آپ کی کیا خدمت کر سکتا ہوں؟ میں اس کے لہجے کی شستگی اور روانی پر حیران رہ گیا۔ میں نے ذرا جھکتے مسکرا کر جی ہاں کہا تو میں نے اس سے اپنا مقصد بیان کیا اور اس نے میری خاطر خواہ مدد کی۔ میں اس کالج میں چند ماہ سے زیادہ کیوں نہ رہ سکا، وہ ایک الگ داستان ہے مگر اس طالب علم کے خلوص، انسانی ہمدردی اور خوش خلقی کا نقش ہمیشہ کے لئے میرے دل پر جم کر رہ گیا۔ یہ تھے بعد کے آغا ئی دکتر ممتاز حسن (ستارہ پاکستان وغیرہ وغیرہ) جنہیں آج مرحوم کہتے ہوئے واقعی بڑا دکھ ہوتا ہے۔ مرحوم اپنی زندگی میں ایسے انمٹ نقش نہ جانے اور کتنے دلوں

پر چھوڑے ہوں گے۔

این سعادت بزور بازو نیست

تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

مرحوم سے میری ذرا گہری ملاقات، جس نے بعد میں پر خلوص دوستی کی شکل اختیار کر لی، علامہ اقبالؒ کی قیام گاہ پر ہوئی جو ان دنوں میکلوڈ روڈ لاہور پر تھی۔ ایک دن شام کو میں حسب معمول کچھ دوسرے حضرات کے ساتھ جن میں حضرت عبدالمجید سالک مرحوم بھی تھے، علامہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ دیکھا ممتاز حسن صاحب چلے آ رہے ہیں۔ ان کے ساتھ ایک دوست بھی تھے جن کا نام اس وقت میرے ذہن میں نہیں ہے۔ مجلس اقبال کا رعب داب انتہائی سادگی کے باوجود کسی شاہانہ یا صوفیانہ دربار سے کم نہ تھا مگر وہاں بقول اقبال کے خادم خاص علی بخش کے شام کے وقت ہمیشہ دربار لگا ہو یا رہتا تھا اور آنے جانے کے لئے کوئی روک ٹوک نہ تھی۔ ممتاز صاحب چونکہ ملاقاتی کارڈ بھیجا تھا اس لئے وہاں سے باہر آنے کے بعد وہ علامہ صاحب کی سادہ مزاجی، کشادہ دلی اور درویش منشی پر حیران ہوتے رہے اور میں ان کی اصول پرستی پر دیر تک ہنستا رہا۔ اس دلچسپ واقع کا ذکر مرحوم نے کراچی کی ایک ادبی صحبت میں بھی کیا تھا جس کی وہ صدارت فرما رہے تھے۔

ممتاز صاحب نے بہت معصوم طبیعت پائی تھی۔ وہ ہر اپنے، بیگانے سے مل کر چھوٹتے ہی پوچھتے تھے۔ کہیے! میں آپ کی کیا خدمت کر سکتا ہوں؟ ان کا یہ جملہ محترم مرزا علی اظہر برلاس صاحب کو ایک موقع پر ناگوار گذرا تھا مگر جیسا کہ موصوف نے اپنے محولہ بالا مضمون میں لکھا ہے وہ بعد میں خود بھی مرحوم کی سادہ مزاجی اور خلوص و معصومیت کے قائل ہو گئے تھے۔

میں نے جب دوسری عالمی جنگ کے دوران گورنمنٹ آف انڈیا کے محکمہ خوراک میں ملازمت کے لئے درخواست دی تو میرے پاس اس وقت کے

وزیرِ خورک آنجہانی سری واستوا صاحب کے نام حافظ ابراہیم جیسے باا ثر کانگرسی صوبائی وزیر کا تعارف خط تھا مگر چند روز تک کوشش کے باوجود وزیر موصوف کی خدمت میں باز یابی نہ ہوسکی تھی۔ اگرچہ میں ایسے معاملات میں سفارش کا نہ اس وقت قائل تھا نہ اب ہوں۔ اس کے علاوہ بہ لحاظ تعلیم و تجربہ جس عہدے کا خواہاں تھا اس کے لئے اپنی ذات میں کوئی خامی محسوس کرتا تھا نہ خود اعتمادی میں کوئی کمی جس کا سبق مجھے علامہ اقبال نے 1925ء دے چکے تھے اور اس کا ذکر میں اپنی کتاب مجلس اقبال (جلد دوم) کے پیش نظر میں کر چکا ہوں مگر اس وقت شیخ سعدیؒ کا شعر

در میر و وزیر و سلطاں را
بے وسیلت نگرد پیر امن

بار بار حافظے میں ابھر کر ذہنی الجھن کا باعث بنا ہوا تھا کہ ایک روز اسی محکمے میں اچانک ممتاز صاحب سے ملاقات ہوگئی۔ وہ ان دنوں حکومت ہند کے معاون مشیر مالیات تھے۔ دیکھتے ہی بولے، اوھو! کوکب صاحب کہیے میں آپ کی کیا خدمت کر سکتا ہوں؟ میں نے عرض کیا ممتاز صاحب! میں خود آپ کے محکمے میں عرض خدمت کے لئے حاضر ہوا ہوں۔ آپ مجھ سے یہ الٹا سوال کر رہے ہیں۔ مرحوم یہ سن کر ہنسے اور میرا ہاتھ تھام کر اپنے کمرے میں لے گئے اور بٹھا کر پہلے چپراسی کو چائے لانے کو کہا اور پھر فوراً ہی اسسٹنٹ سیکرٹری مسٹر مکرجی کو بلا کر میرے تقرر کا حکم دے دیا۔ اس کے بعد میں، جب تک دہلی میں رہا، ممتاز صاحب مجھ سے ہمیشہ اسی تپاک اور گرمجوشی سے ملتے رہے۔ مرحوم نجی تعلقات میں اپنے سرکاری بلند پایہ عہدے کا بالکل خیال نہیں کرتے تھے۔

کراچی میں، میں ایک دفعہ نوکر شاہی کی سازشوں کا شکار ہوا تو میں چھٹ بھیوں کی خوشامد کرنے کے بجائے براہ راست سر شوبرٹ سے ملا جو اس وقت وزارت خوراک و زراعت کے سیکرٹری تھے۔ اصل بات موصوف کی سمجھ میں آ گئی اور انہوں

نے میرے کیس کی فائل وزارت مالیات کو بھیج دی۔ نیز مجھے حکم دیا کہ ضرورت ہو تو میں براہ راست سرٹرز سیکرٹری وزارت مالیات سے مل لوں۔ چند روز بعد مجھے معلوم ہوا کہ میرا کیس ممتاز حسن صاحب کے پاس ہے۔ مرحوم اس وقت وزارت مالیات کے ڈپٹی سیکرٹری تھے۔ چونکہ میں کراچی آ کر گھریلو معاملات میں ایسا الجھا تھا کہ ان کی خدمت میں حاضر نہ ہو سکا تھا۔ اس لئے ان سے ملنے میں شرم دامن گیر تھی۔ پھر یہ بھی سوچ رہا تھا کہ ممکن ہے کہ وہ دوسرے بڑے لوگوں کی طرح مجھے بھول چکے ہوں۔ میرے ایک قدیم و عزیز دوست ادیب سہارنپوری مرحوم کو جب اس کے متعلق معلوم ہوا تو وہ مجھے کشاں کشاں ممتاز صاحب کے پاس لے گئے اور جب میں ان کے کمرے میں پہنچا تو مرحوم نے پہلے مجھ سے مصافحہ کیا اور پھر ادیب سہانپوری مرحوم سے۔ پھر مسکرا کر مجھ سے فرمایا میں کراچی سے باہر گیا ہوا تھا۔ بہر حال میں نے آپ کا کیس دیکھ لیا ہے اور اس میں کچھ ایسی الجھن نہ تھی۔ میرے ہاں اس پر فیصلے میں اس قدر تاخیر و تعویق کی وجہ میری سمجھ میں نہیں آئی لیکن چونکہ اس دفعہ آپ کا کیس سر شوبرٹ کے دستخطوں سے آیا ہے، اس لئے مجھے اپنے نوٹ پر سرٹرز سیکرٹری کے دستخط کرانا ضروری ہیں۔ آپ بے فکر رہیے میں اج ہی ان کے دستخط کرا کے فائل آپ کی وزارت کو واپس کرا دونگا۔ اور جب میں ان کا شکریہ ادا کر کے کرسی سے اٹھا اور کمرے سے باہر آنے لگا تو مرحوم بڑی شگفتہ مسکراہٹ سے بولے کوکب صاحب! مانا کہ آپ اس وقت میرے پاس اپنے کام سے آئے تھے مگر میرے بھائی چائے تو پیتے جائیے، ادیب سہانپوری مرحوم جو شروع ہی سے مرحوم سے میرا تعارف کرانے کے لئے الفاظ ڈھونڈ رہے تھے یہ دیکھ کر حیران رہ گئے۔ ممتاز صاحب مجھے ابھی تک بھولے نہ تھے۔

میں ایک دفعہ سخت بیمار ہوا تو ممتاز صاحب غریب خانہ پر بہ نفس نفیس میری عیادت کے لئے تشریف لائے۔ آج کل ممتاز صاحب کے برابر تو کیا، ان سے

کہیں کمتر سرکاری عہدہ داروں میں اس منکسر مزاجی اور انسانی ہمدردی کی مثال ملنی مشکل ہے

میں نے اپنی تصانیف کے سلسلے میں ہمیشہ ممتاز صاحب کے قیمتی مشوروں سے استفادہ کیا افسوس کہ اب

آں قدح بشکست و آں ساقی نماند

مرحوم کے انتقال سے کچھ عرصہ قبل میں نے ان سے اقبالؒ کے منتخب اشعار پر اپنی تصنیفات مجلس اقبال جلد دوم (اردو) پر اظہار خیال کے لئے گذارش کی تھی۔ مخدومی سید ہاشم رضا صاحب نے ازراہ کرم اس جلد پر بڑا گراں مایہ تعارف تحریر فرمایا ہے، مگر حیف صد حیف کہ ممتاز صاحب کے موعودہ مقدمہ سے اب یہ کتاب ہمیشہ محروم رہے گی۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

محترم مرزا علی اظہر برلاس صاحب نے اپنے محولہ بالا مضمون میں ممتاز صاحب کی علمی و ادبی خدمات کے ساتھ ان کی قومی و ملی خدمات کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ دراصل قومی و ملی بہبود کی مرحوم کے دل میں اقبالؒ کی طرح ایک عجیب تڑپ تھی اور مجھے ان کی یہی ادا سب سے زیادہ پسند تھی۔ میں نے اقبالؒ کی زندگی میں یہ شعر کہا تھا

ہے زمانے میں مسلم فلسفہ دانی تری

ہم کو پیاری ہے مگر رسم حدی خوانی تری

ممتاز حسن مرحوم اپنے دوستوں کو قومی و ملی خدمت کی کچھ اس انداز میں تلقین فرماتے تھے کہ ان کے اس جذبے پر بے ساختہ پیار آتا تھا۔ برادر محترم برلاس صاحب نے اپنے مضمون کے آخر میں ممتاز صاحب کے اسی جذبے کے پیش نظر عزیز لکھنوی مرحوم (عزیز مرحوم میرے استاد بھائی تھے) کا یہ شعر نقل فرمایا ہے

ہم سے جو کچھ ہو سکا دنیا میں وہ ہم کر گئے

اور کچھ کرتے اگر ملتی حیات مستعار

اس سلسلے میں مجھے آرزو لکھنوی مرحوم کا یہ شعر یاد آیا

یہی حد نہ تھی وفا کی کہ قضا پہ ختم کر دی

ابھی اور کیا نہ کرتے اگر اختیار ہوتا

سنجیدہ سے سنجیدہ انسان کی زندگی میں کبھی کبھی ایسے لمحات بھی آتے ہیں جب شگفتہ مزاجی اس کی سنجیدگی پر غالب آجاتی ہے۔ اقبالؒ نے شاید اسی لئے کہا تھا

لازم ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل

لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

ممتاز حسن مرحوم ہر چند صورت سے بڑے سنجیدہ نظر آتے تھے مگر جوش کی طرح بے تکلف دوستوں کی صحبت میں کبھی کبھی کوئی ایسا جملہ کہہ دیتے تھے کہ تھوڑی دیر کے لئے ساری محل زعفران زار بن جاتی تھی۔ زندگی رہی تو مرحوم کی زندگی کے ایسے لمحات پر جن کا تعلق زیادہ تر ان کے زمانہ طالب علمی سے ہے ایک جامعہ مضمون پیش کیا جائے گا۔

ممتاز مرحوم عمر میں مجھ سے صرف تین چار دن بڑے تھے۔ اگر کوئی کسی کے ساتھ جاسکتا تو میں ضرور ان کے ساتھ چلا جاتا مگر آہ!

مثل خوشبو وہ ہوا میں بہ گئے

ہم انہیں رونے کو تنہا رہ گئے

مرحوم بڑی ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔ ایسی ہمہ گیر شخصیت میں خال خال منصہ، شہود پر جلوہ گر ہوتی ہیں۔ مرحوم کی علمی، ادبی، تاریخی اور تحقیقی دستگاہ کے بارے میں کچھ عرض کرنا تحصیل حاصل ہوگا۔ انہیں کئی زبانوں پر عبور تھا۔ جس کا ذکر آپ زیر نظر مضمون کی ابتدائی سطور میں محترم آغا ڈاکٹر افتخار حسین صاحب کی زبان سے سن چکے ہیں۔ عربی تو وہ اچھی لکھتے اور بولتے تھے کہ یہ ان کا درسی مضمون تھا، مگر

جن حضرات نے انہیں جدید فارسی بولتے سنا ہے ان کا خیال ہو گا کہ مرحوم نے برسوں اس کی مشق کی ہو گی، مگر یہ راز سربستہ مجھے اور صرف مجھے معلوم ہے کہ اس کے لئے مرحوم کو صرف دو ہفتے کی مہلت ملی تھی۔ ہوا یہی کہ جب پہلی بار وہ ایک وفد کے ساتھ ایران جانے لگے تو ہر چند کہ پاکستانی وفد پر تقریر کرنے کے لئے فارسی زبان میں اظہار خیال کی پابندی نہ تھی، مگر انہوں نے وہاں جانے سے پہلے صرف دو ہفتے کے قلیل عرصے میں جدید فارسی بول چال ہی نہیں بلکہ علمی موضوعات پر تقریر کرنے کی ایسی دستگاہ بہم پہنچائی کہ اہل زبان بھی اس پر حیرت کا اظہار کئے بغیر نہ رہ سکے۔ یہ بات مجھے میرے عزیز دوست اور استاد بھائی ڈاکٹر عندلیب شادانی مرحوم نے بتائی تھی، جو اس پاکستانی وفد میں ایک رکن کی حیثیت سے شامل تھے۔ ہمارے ایرانی بھائی زبان کے معاملے میں بڑے شخص واقع ہوئے ہیں۔ ان کا یہ قول تو آپ نے سنا ہو گا کہ ہندوستان میں فارسی دانی کی ابتداء ایک ترک لاچیں (امیر خسرو) سے ہوئی اور بہ کمال ایک ترک ایک (غالب) پر ختم ہو گیا مگر بقول عندلیب شادانی ان کے اس قول کی تردید بلکہ تغلیط غالباً پہلی بار ایک پاکستانی دانشور ممتاز حسن مرحوم نے کر دی۔ کسی غیر ملکی زبان میں اتنی عجلت سے کامل دستگاہ بہم پہنانا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ ممتاز صاحب سے پہلے برصغیر پاک و ہند میں اس کی مثال صرف ایک فرد واحد مولوی سید بلگرامی مرحوم کے ہاں ملتی ہے۔ موصوف کیمرج یونیورسٹی (انگلستان) میں سنسکرت کے پروفیسر تھے اور جیسا کہ اہل علم جانتے ہیں، کئی ملکی و غیر ملکی زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ یہی نہیں بلکہ لسانیت پر عبور رکھنے کی بناء پر نئی زبان کو ہفتے دو ہفتے میں اہل زبان کی طرح بولنے لگتے تھے۔ میں نے اپنے استاد گرامی پروفیسر سید اولاد حسین صاحب شاداں بلگرامی مرحوم (مولوی صاحب پروفیسر شاداں بلگرامی، مرحوم کے قریبی عزیز تھے) کی زبانی سنا ہے کہ ایک بار مولوی صاحب نے موسم کی چھٹیاں ہندوستان میں گذارنے کے بعد انگلستان جاتے

ہوئے پیرس میں چند ہفتے قیام کیا مگر وہاں پہنچتے ہی فرانس میں متعین روسی سفیر نے ان سے ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا۔ مولوی صاحب اس سے فرانسیسی، جرمنی، انگریزی، ہسپانوی، اطالوی، یونانی اور کئی دوسری غیر ملکی زبانوں میں جن پر موصوف کو عبور حاصل تھا گفتگو کر سکتے تھے مگر یہ بات ان کے دل کو نہ لگی۔ اس لئے انہوں نے سفیر موصوف سے پیرس میں پہلے سے اپنی مصروفیات کا عذر کر کے ایک ہفتے کی مہلت چاہی اور اس کے بعد جب ملاقات ہوئی تو مولوی صاحب (مصنف تمدن عرب و تمدن ہند) روسی سفیر سے اس کی زبان میں بے تکلف گفتگو کر رہے تھے، مگر ممتاز حسن مرحوم نے اس کے بعد پہلی بار اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ وہ اس سلسلے میں بھی اپنے پیشرو مولوی سید علی بلگرامی مرحوم سے کسی طرح کم نہیں تھے۔

ممتاز حسن مرحوم کی علمی و ادبی حیثیت پر مکمل روشنی ڈالنے کی اس مضمون میں گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے ایک پوری کتاب درکار ہے۔ ہر چند کہ اکے بعد بھی بقول عرفی یہی کہا جائے گا کہ

زباں زنکتہ فرو ماند و راز من باقیست
بضاعت سخن آخر شد و سخن باقیست

اب آپ وہ تاریخیں سن لیجئے جو اپنے دیرینہ رفیق محترم ممتاز حسن صاحب مرحوم کی وفات حسرت آیات پر تاریخ گوئی سے کوئی خاص لگاؤ نہ ہونے کے باوجود پہلے ہی روز چند گھنٹوں کے دوران بے ساختہ میری زبان پر آئیں

(1) جنت مکانی جناب ممتاز حسن رحلت نمود (1974)

(2) محبّ! ممتاز حسن رحلت نمود (1394)

سید محبوب علی محبّ میرے دوست ہیں، جو ممتاز صاحب کی وفات کے روز میری عیادت کے لئے آئے تھے۔ انہیں دیکھتے ہی یہ جملہ میری زبان پر آیا

(3) ھیہات کہ محبی ممتاز حسن رحلت کرد (1974)

(4) عالی جناب ممتاز حسن کہ از جہان فانی رحلت نمود (1974)

(5) امروز خبر آمد ممتاز حسن بگذشت
آن صاحب علم و فن ہر شخص بر و فاخر
یک آہ کشیدم من زاں بعد بہ دل گفتم
ممتاز جہاں اول، ممتاز جہان آخر

(6) بود و جودش گہر ارض پاک
شد ھمہ کس پر اجاش سینہ چاک
گفت دلم بر لحدش ھم بہ اہ
دو شدہ ممتاز حسن زیر خاک

(7) جنت میں پہنچے ممتاز جس دن
یکلخت آئی بیگم کی آواز
ہم منتظر تھے کب سے تمہارے
ممتاز، ممتاز، ممتاز، ممتاز!

مندرجہ بالا تاریخوں وک میں محبی ممتاز حسن مرحوم سے اپنے قلبی لگاؤ اور مرحوم کے روحانی تصرف کا کرشمہ نہ کہوں تو کیا کہوں؟ اگر میرے اور ممتاز حسن مرحوم کے ایک مشترک دیرینہ رفیق حفیظ ہوشیار پوری مرحوم آج زندہ ہوتے تو میں ان سے بھی یہی سوال کرتا

وہ صورتیں الٰہی کس دیس بستیاں ہیں
اب جن کے دیکھنے و آنکھیں ترستیاں ہیں

تبصرہ::ایران وہندوستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر

محمد معز الدین

حال ہی میں ایک قابل قدر کتاب پاک جرمن فورم کراچی کی جانب سے چھپی ہے۔ یہ ایک مشہور جرمن مستشرق، ڈاکٹر آرتھر ایف جے رمی کی تصنیف کا اردو ترجمہ ہے۔ جسے پاکستان کے ممتاز ادیب وصحافی، ڈاکٹر ریاض الحسن صاحب نے براہ راست جرمن زبان سے اردو میں منتقل کیا ہے۔

پیام مشرق کے دیباچے میں علامہ اقبال نے مغربی لاہور مشرقی ادب کے رجحانات کا ذکر کیا ہے اور اس ضمن میں ایران و ہندوستان کا جو اثر جرمن شاعری پر پڑا تھا اس کی طرف اشارہ کیا تھا۔ اور جیسا کہ معلوم ہے پیام مشرق علامہ اقبال نے گوئٹے کے مغربی دیوان کے جواب میں تصنیف فرمائی ہے اور اس کتاب کا ذیلی عنوان بھی یہی رکھا ہے در جواب دیوان شاعر المانوی گوئٹے اور دیباچے میں صاف طور پر اعتراف کیا ہے کہ پیام مشرق کی تصنیف کا محرک جرمن حکیم حیات گوئٹے کا مغربی دیوان ہے

در جوابش گفتہ ام پیغام شرق

ماہ تابے ریختم بر شام شرق

اور گوئٹے کو قتیل شیوہ ہائے پہلوی کہا گیا ہے۔ اور مغرب پر مشرق کے متعلق حائنا کے خیالات اس کے اپنے الفاظ میں یہ ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہوکر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے۔

پیام مشرق کے دیباچے میں علامہ اقبال نے واضح طور پر لکھ دیا ہے کہ اس دیباچے کی تالیف میں کچھ تو گزشتہ مطالعے کی یادداشت پر بھروسہ کرتا ہوں اور کچھ مسٹر چارلس ریمی کے مختصر مگر نہایت مفید اور کارآمد رسالے پر جو انہوں نے اس موضوع پر لکھا ہے علامہ اقبال نے اس رسالے کا نام نہیں لکھا ہے اور نہ ہی مصنف کا

پورا نام دیا ہے، مگر ریاض الحسن صاحب نے رے می کے اس رسالے کا ترجمہ کر کے اس اجمال کی تفصیل فراہم کر دی ہے۔ اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے بیشتر مواد اسی رسالے سے لیا تھا۔ کیونکہ گوئٹے اور اس کے بعد کے شراء ہیر ڈر، پلاٹن، روکرٹ، بوڈن سٹاٹ، شیلر وغیرہ کے سلسلے میں جو تفصیل اس دیباچے میں دی ہے وہ کم و بیش اس کتاب میں موجود ہے۔ ویسے کم درجے کے شعراء میں جنہوں نے حافظ کی تقلید میں شعر کہے، ڈامر، ھیر مانستال، لوشکے، اشٹیک لز، ہلشٹ ہولڈ، اور کاؤنٹ فان شاک کا ذکر اس کتاب میں ملتا ہے۔ اور فہرست مضامین پر نظر ڈالنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مختلف ابواب میں انہیں شاعروں کا ذکر ہے۔

---

1. پیام مشرق، صفحہ 2

یہ کتاب دراصل ڈاکٹر ریاض الحسن صاحب کی ایک دریافت ہے، اس سلسلے میں کتاب کے دیباچے میں انہوں نے لکھا ہے کہ یہ محض اتفاق ہے کہ اس کا ایک نسخہ ان کے (ڈاکٹر ریاض الحسن) کے ہاتھ لگا۔ جوئیندہ یابندہ کی پرانی مثل ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی نگاہ تیز نے کباڑیئے کی دکان سے یہ نایاب نسخہ ڈھونڈ نکالا۔

ڈاکٹر ریاض الحسن کئی زبانوں کے ماہر ہیں۔ اردو، انگریزی، فارسی، عربی، ہندی، سنسکرت، اطالوی کے علاوہ جرمن اور فرانسیسی زبانوں پر بھی قدرت رکھتے ہیں۔ جس کا ثبوت تو یہی کتاب ہے۔ اور تحقیق کے ساتھ تدقیق کا بھی صحیح ذوق رکھتے ہیں اس کا اندازہ اس کتاب کے بعض مقامات پر تشریحی نوٹ اور حواشی پر دیئے ہوئے اشارات سے بھی بخوبی ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر ممتاز حسن نے نہایت فکر انگیز اور بصیرت افروز پیش لفظ لکھ کر اس کی افادیت و اہمیت بڑھا دی ہے۔ مغربی ادب پر مشرق ادب کی تحریک کا غیر محسوس طور پر جو اثر پڑا ہے۔ اس کی طرف بلیغ اشارے کیے گئے ہیں۔ ان کی اس رائے سے

شاید کسی کو اختلاف نہ ہوگا کہ یہ کتاب درحقیقت اردو ادب اور اقبالیات دونوں کے نقطۂ نگاہ سے ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے۔

اس دیباچے میں مصنف اور مترجم سے مفصل تعارف ہی نہیں بلکہ اس تصنیف کے محرکات ورجحانات سے بھی شناسائی ہو جاتی ہے۔ بعض مغربی اور مشرقی شعراء کے خیالات کی مماثلت کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ بجائے خود ایک فکر انگیز بات ہے۔ ان کو اس بات کا افسوس ہے کہ پروفیسر رے می کے بعد کسی اور محقق نے اس اہم تحریک پر کچھ نہیں لکھا۔ پیام مشرق کے دیباچے میں علامہ اقبال نے مشرقی تحریک کی تاریخ اور جرمن اور ایرانی شعراء کے تقابلی مطالعے اور عجمی اثرات کا جائزہ لینے کی خواہش کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا ممکن ہے کہ یہ مغربی خاکہ کسی نوجوان کے دل میں تحقیق و تدقیق کا جوش پیدا کرے افسوس کہ ب تک کسی نوجوان کے دل میں یہ تحریک پیدا نہیں ہوئی

کتاب کے پیش لفظ میں ڈاکٹر ممتاز حسن صاحب نے چند اہم باتیں کہی ہیں اور یہ خواہش کی ہے کہ یورپ کے ادب کی مشرق تحریک عموماً اور جرمن ادب کی تحریک خصوصاً اس قابل ہے کہ اس پر مفصل تحقیق کی جائے۔

پھر مشرق طرز فکر اور گرمیٔ تخیل کا مغربی شعراء کے کلام میں دبے پاؤں داخل ہونے کا جو ذکر کیا ہے اور جو مثالیں انہوں نے پیش کی ہیں وہ بجائے خود ایک بلند تحقیقی اور علمی نوعیت کی بحث ہے اور قارئین کو اس بات کی طرف متوجہ کرتی ہے کہ اس قسم کا تقابلی مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور ادب کی توسیع کے لئے سودمند بھی۔ بات یہ ہے کہ فراق ووصال، وشق ومحبت، غم وغصہ، یاس ونومیدی کے جذبات عالمگیر اور بیشتر انسانوں میں بلاقید مقامی یکساں ہیں اور اس لئے مغرب ومشرق کے شاعروں کے ہاں بعض اوقات حیرت انگیز طور پر مماثل ومشترک نظر آتے ہیں۔ خواہ شیلی اور غالب کے افکار کی مماثلت ہو خواہ ٹینی سن کی امراء القیس کے خیالات سے مطابقت

شعوری یا غیر شعوری طور پر عربی اور فارسی شاعری کا کسی نہ کسی عنوان سے مغرب کی شاعری پر خاصہ اثر پڑا ہے اور مغربی شعر و ادب میں مشرقی رجحانات کا مطالعہ بلا شبہ ایک دلچسپ مطالعہ ہوگا۔ اور ممتاز حسن صاحب کے اس خیال سے ہر پڑھنے والا متفق ہوگا کہ ریاض الحسن صاحب نے اس کتاب کا ترجمہ کر کے نہایت قابل قدر خدمت انجام دی ہے کوئٹے کے نزدیک ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے عالمی ادب کی بنیاد ہیں۔

اس سے پہلے بھی ڈاکٹر ریاض الحسن صاحب گوئٹے کے مشہور ناول ورتھر کا اردو ترجمہ بعنوان نوجوان ورتھر کی داستان غم پیش کر کے ادبی دنیا سے خراج تحسین لے چکے ہیں۔ یہ دلچسپ کتاب پہلی بار الہ آباد (انڈیا) سے 1933ء میں اور دوسری بار کراچی سے 1968ء میں چھپی اور ان کی کتاب فلسفہ جمال کے نام سے ہندوستان اکادمی الہ آباد نے شائع کی تھی۔ یہ بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے معاشیات میں ایم اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لیں اور اطالوی زبان میں پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھا تھا اور اقبال پر ان کا ایک مقالہ اطالوی مجلّے میں اطالوی زبان میں 1940ء میں چھپا تھا۔ علاوہ ازیں آپ بہت سارے علمی اور ادبی مقالوں کے مصنف بھی ہیں۔ آپ ان ادیبوں اور مصنفوں بلکہ ہر چہ گیرو محکم گیر کے قائل ہیں۔ ان باتوں سے میرا مقصد ڈاکٹر صاحب کی تعریف نہیں اور نہ ہی آپ محتاج تعارف ہیں۔ ان کی علمی بصیرت اور تعمق نظری کا ذکر نہ کرنا ادبی بخل کے مترادف ہوگا۔

ڈاکٹر ریاض الحسن صاحب نے اس کتاب پر ایک نہایت فاضلانہ اور تحقیقی نوعیت کا مفصل دیباچہ لکھا ہے جو تقریباً پچاس پچپن صفحے پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ بجائے خود ایک اعلیٰ مضمون ہے جس میں مشرق کا جو اثر مغرب کے شعر و ادب اور مختلف شعبہ ہائے زندگی پر پڑا ہے اس کی شرح و بسط ہے۔ کتاب کے ترجمے کی معنوی

خوبیوں کے علاوہ یہ حصہ کتاب کی جان ہے۔ دیباچے میں اسلام کا اثر یورپ پر، جرمنی اور مشرق، سعدی و حافظ اور دیگر فارسی کلاسیکی کتابوں کے جرمن میں ترجمے، یورپ کی ادبی تحریکیں اور المانوی شاعر گوئٹے کی مشرق لٹریچر اور اسلام سے دلچسپی مغربی و مشرقی دیوان، مغرب کی دوستی کی خواہش اور فارسی زبان کے مغرب پر عام اثرات، مشرق کا اثر جرمن ادب پر، گوئٹے کا فکر و فلسفہ کا جائزہ جیسے اہم عنوانات پر نہایت عالمانہ رے می لکھ دیا ہے اس کا پورا نام ڈاکٹر آرتھر ایف جے دے می لکھا گیا ہے۔ اور اس کے مختصر حالات زندگی پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جو اب تک پردہ خفا میں تھے۔

اسلامی مشرق کا مغرب کے ہر شعبہ زندگی پر جو اثر پڑا ہے، ڈاکٹر صاحب نے اس کا تاریخی پس منظر نہایت مستند حوالوں کے ساتھ دے دیا ہے۔ عام طور سے جو باتیں لکھی جاتی ہیں وہ انگریزی کے ذریعہ حاصل کردہ معلومات کی بناء پر لکھی جاتی ہیں چونکہ مترجم یورپ کی بیشتر زبانوں سے اچھی طرح واقف ہیں لہٰذا وہ انگریزی کے علاوہ دوسرے ماخذ (Original Sourace) کے ذریعے حوالے اور اسناد پیش کرتے ہیں جن سے کتاب کی افادیت کئی گنا بڑھ گئی ہے۔ خاص کر گوئٹے کی اسلام سے دلچسپی کا ذکر نہایت دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ حافظ کے متعلق جو متضاد رائیں ہیں مثلاً رندی تھے یا صوفی، اس بحث کا محاکمہ ڈاکٹر صاحب نے بڑے مدلل اور منطقی انداز میں پیش کیا ہے۔ گو اس کا نفس مضمون سے زیادہ تعلق نہیں مگر اس بات کی ضرورت تھی کہ ان پر ناقدانہ انداز سے بحث ہو۔ دیباچے میں ایک جگہ مغرب اور فارسی زبان پر بحث کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ بات دراصل یہ ہے کہ فارسی تشبیہیں اور استعارے اس قسم کے ہیں کہ مغربی مصنفین ان کے اصلی معنی سمجھنے میں دھوکا کھاتے ہیں اور عموماً مغرب میں ان کا مفہوم مجازی یا ظاہری معنوں میں سمجھا جاتا ہے۔ میرے خیال میں اس کا سبب کچھ اور ہے۔ اس قسم کے

ظاھری حسن اور شراب وشاھد والے اشعار ان کے اپنے فلسفے اور مزاج سے زیادہ مناسبت رکھتے ہیں اور بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست پر عمل کرنے والی قوم حافظ وخیام کے ایسے اشعار کو اپنے دل کی آواز سمجھ کر ان کے ظاہری معنی ہی پر سر دھنتی ہے۔ حافظ وخیام کی مغرب میں مقبولیت کا راز بھی یہی ہے۔ یورپ پر مشرق کی روحانیت کا وہ اثر ہو ہی نہیں سکتا۔ عشق الٰہی کی اس منزل تک ان کی رسائی ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ تصوف کا تعلق تطہیر قلب وتزکیہ نفس سے ہے اور جب تک دل نور معرفت سے منور نہ ہو، عشق ومستی کی اس وادی میں اس کا قدم نہیں جا سکتا جو سرتاپا مادیت میں ڈوبا ہوا ہو۔ ظاہری حسن کی کشش ان کے اپنے مزاج سے ہم آہنگ ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مغربی مصنفین حافظ وخیام کی شاعری کے اس پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں۔

فاضل مترجم نے بعض مغربی مستشرقین کی ان غلط بیانیوں کو بھی بے نقاب کیا ہے۔ اور اس امر کا بھی نہایت مدلل جواب دیا ہے۔ کہ ان لوگوں نے خواہ مخواہ ایران کی امرد پرستی کو اچھالا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے مستند حوالوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ وبا ایران سے پہلے یونان میں تھی اور دور حاضر کے نہایت بلند پایہ مورخ ٹوائنبی کے حوالے سے یہ بات کہی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب محض ترجمہ نہیں، اس میں بعض تاریخی حقائق کی بھی نشاندہی کی گئی ہے جو مترجم کے مطالعے کی گہرائی اور وسعت نظر کی پر دال ہے اسی طرح ڈاکٹر صاحب نے پروفیسر رے می کے اس خیال کی بھی تردید کر دی ہے کہ گوئٹے حافظ کے تصوف کو حماقت سمجھتا ہے۔ اس ضمن میں اس کی نظم کھلا راز (Offenbar Gehemnis) کی مثال یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہ حافظ کے اصلی تصوف کا قائل تھا۔

اسی طرح یوڈی اشٹیٹ کا مجموعہ کلام جو مرزا شفیع کی غزلیات کے عنوان سے شائع ہوا ایک دلچسپ بحث ہے۔ مرزا شفیع حقیقت میں کوئی شاعر تھا یا نہیں یہ بات

تحقیق طلب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سعدی اور حافظ کا حریف یا معاصر تھا۔ مرزا شفیع بھی یہاں غالب کے استاد مرزا صمد کی طرح نظر آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ غالب نے اپنی فارسی دانی کا رعب ڈالنے کے لئے ایک فرضی استاد مشہور کر رکھا تھا

غرض کہ یہ کتاب اقبال اور مغربی ادب کے سلسلے کی ایک دلچسپ اور قابل قدر تصنیف ہے، اور اس کے مترجم ڈاکٹر ریاض الحسن اور پاک جرمن فورم دونوں مبارکباد کے مستحق ہیں۔

یہ کتاب دلدادگان اطالوی شاعری و ثقافت اور عقید تمندان اقبال کے نام منسوب کی گئی ہے اور اس امید کے ساتھ کہ شاید کہ خودراباز آفرینی! (م۔ا)

-----------اختتام-----------